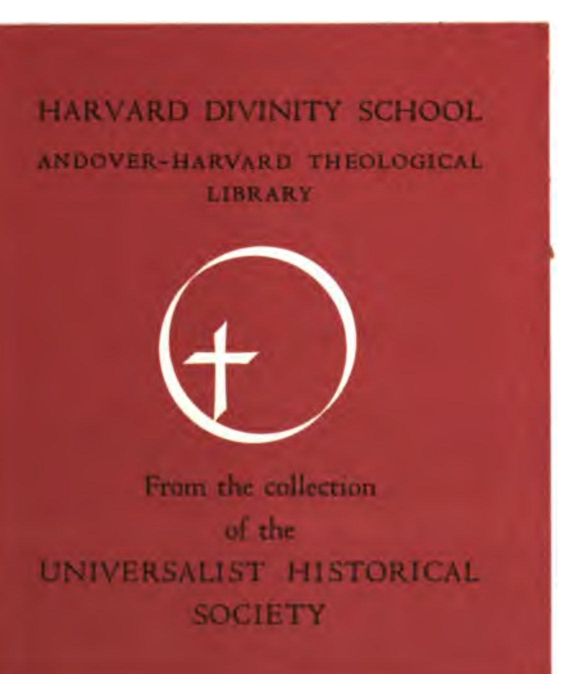


Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Sechster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Inhalt

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

*

Sechstes Buch.

Augustinus.

Siebentes Buch.

Verfall der patristischen Philosophie.

Druckfehler.

S. 267. Z. 4. Für Aristoteles l. Augustinus.
S. 413. Z. 13. Für Gnade l. Grade.
S. 519. Z. 10. Für Schrift l. Schriften.
S. 581. Z. 26. Für Martius l. Manlius.

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

Erstes Kapitel.

Schüler und Gegner des Origenes bis zum Beginn der Arianischen Streitigkeiten.

Origenes hinterließ zahlreiche Schüler, unter welchen die berühmtesten Lehrer der Kirche im dritten Jahrhunderte sich befanden. Doch kam keiner unter ihnen ihm an umfassendem Blick in der Wissenschaft gleich. Seine Lehre hatten sie gleich anfangs gegen mancherlei Anfechtungen zu vertheidigen, welche sie schon bei seinem Leben erfahren hatte. Dies mußte ihnen um so schwerer werden, je schwankender seine Ansicht in den wesentlichsten Punkten sich geäußert hatte und je weniger sie selbst über diese Schwankungen hinausgekommen zu sein scheinen. Daß jedoch die Meinungen des Origenes, welche von allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft ausgehend die weltlichen Dinge betrafen, obgleich gegen die gewöhnliche Vorstellungsweise der Zeit sehr abstechend, weniger bestritten wurden, als seine Lehren über die Verhältnisse in der Gottheit, beweist auf das Augenscheinlichste, wie sehr und fast ausschließlich damals die wissenschaftliche Untersuchung von den nächsten Bedürfnissen der kirchlichen Lehrweise fortgerissen wurde.

Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß in einer etwas spätern Zeit einige Hauptpunkte der Kosmologie des Origenes angegriffen wurden. Sein Gegner hierin war Methodius, Bischof von Olympus, nachher von Tyrus, Martyrer wahrscheinlich unter dem Diocletianus. Er griff die Lehren des Origenes von der Natur der Geschöpfe und von der Wiederauferstehung an, und verfaßte zu dessen Widerlegung zwei eigene Werke (περὶ γενητῶν, περὶ ἀναστάσεως), Gespräche, welche wie andere Schriften des Methodius eine Nachahmung des Platon verrathen, von welchen uns jedoch nur Bruchstücke und Auszüge übrig geblieben sind. Weil wir sogleich durch den zusammenhängenden Gang der Streitigkeiten über die Trinitätslehre werden fortgezogen werden, erwähnen wir zuerst, um nachher uns nicht unterbrechen zu müssen, einiges von den Gründen und Meinungen, welche Methodius dem Origenes entgegensetzte.

Folgen wir dem, was von den Schriften des Methodius uns übrig ist, so können wir freilich nicht finden, daß er die Denkweise des Origenes in allen ihren Punkten richtig zu würdigen gewußt hätte. Er setzt sich der Lehre des Origenes entgegen, daß die Schöpfung ein ewiger Act Gottes und deswegen die Welt von unendlicher Zeit her sei; aber anstatt die Folgerung anzugreifen, wendet er sich vielmehr gegen den Obersatz und sucht vom Begriff Gottes zu behaupten, daß er unabhängig von der schöpferischen Thätigkeit gedacht werden könne, ja geht sogar so weit den Satz zu vertheidigen, Gott sei Schöpfer und Herscher auch vor der Welt, also ohne zu schaffen und zu herschen, um nur den Schein zu

vermeiden, als müßte Gott in irgend einer Abhängigkeit von der Welt gedacht werden [1]. Dies geht offenbar darauf aus den Begriff Gottes von den nothwendigen Grundlagen loszulösen, auf welchen er für uns beruht; er wird dadurch aus allen Verhältnissen zur Welt und mithin auch zu uns herausgesetzt. Wenn nun dieser Einwurf nicht tief genug auf den Begriff Gottes, wie Origenes ihn behauptet hatte, einging, so noch weniger ein anderer, welchen Methodius daraus entnahm, daß wenn das zeitlich eintretende Schaffen nach der Lehre des Origenes eine Veränderung Gottes voraussetzen sollte, dies eben so sehr von dem Aufhören des Schaffens gelten würde [2]. Dieser Einwurf setzt offenbar voraus, daß Methodius die Lehre des Origenes von der ewigen Wirksamkeit Gottes in der Welt nicht gehörig zu würdigen wußte. Beide Männer aber gehen überhaupt von einer sehr verschiedenen Ansicht über das Verhältniß Gottes zur Welt aus. Wenn Origenes davon überzeugt war, die Unveränderlichkeit Gottes könne nur unter der Bedingung festgehalten werden, daß man Gott den Vater von dem Worte Gottes unterscheide und wesentlich nur diesem die schaffende und erhaltende Thätigkeit beilege, so meinte dagegen Methodius, die Unveränderlichkeit Gottes

---

1) Ap. Phot. cod. 235 p. 495 Hösch. oder bei Galland bibl. patr. III. §. 2. ἦν ἄρα (sc. ὁ θεός) καὶ πρὸ κόσμου, πάντη ἀπροσδεὴς ὤν, καὶ πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, ὅπως δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ μὴ δι' ἕτερον ταῦτα ᾖ; Ἀνάγκη· εἰ γὰρ διὰ κόσμον καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν, ἕτερος ὢν τοῦ κόσμου, παντοκράτωρ γνωρίζοιτο — —, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀτελὴς ἔσται καὶ προσδεὴς τούτων, δι' ἃ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός ἐστιν.

2) Ap. Galland. §. 3.

lasse sich vereinigen mit der Annahme, daß die Welt anfange und auch aufhöre von ihm geschaffen zu werden, ohne daß wir doch einen andern Grund dafür angeführt fänden, als daß Gott ewig an sich in seiner Vollkommenheit, in der Fülle seines Seins beharre und so schon die schöpferische Kraft und die unbedingte Macht in sich trage. Der Unterschied zwischen der Wirksamkeit Gottes des Vaters und seines Sohnes findet er dagegen darin, daß jener die Materie aus dem Nichts geschaffen, dieser ihr Gestalt und Mannigfaltigkeit der Form nach dem Vorbilde des Vaters gegeben habe [1]. Nicht leicht wird jemand finden, daß diese Art zu unterscheiden dem, was Origenes darüber gelehrt hatte, vorzuziehen sei. Dagegen wird man bezweifeln müssen, ob Methodius seinen Ansichten von der Unveränderlichkeit Gottes und von der zeitlichen Entstehung der Welt getreu bleiben konnte, wenn er einen schöpferischen Willen Gottes annahm, mit welchem zu gleicher Zeit die Welt geworden sei. Man kann zwar nicht leugnen, daß Methodius mit Recht darauf drang, das Geschaffene, weil es einen Grund habe, könne nicht ohne Anfang sein und der Unendlichkeit oder Ewigkeit des Schöpfers nicht gleich kommen [2]; aber auch Origenes hatte dies nicht ganz übersehn, sondern war nur von andern Schwierigkeiten, welche Methodius nicht zu würdigen wußte, zu seiner Abweichung von der gewöhnlichen Lehrart getrieben worden.

Auch in der Lehre von der Auferstehung vertheidigte

1) Ap. Galland. §. 7; ap. Phot. p. 497.
2) Ib. §. 5.

Methodius die gewöhnliche Darstellungsweise gegen die Meinungen des Origenes nicht eben aus stärkern Gründen. Er scheint sich dabei nahe an den Athenagoras angeschlossen zu haben, sogar in seiner Ansicht von den Engeln, welchen die Vorsehung über das Einzelne anvertraut sei, während Gott nur die allgemeine Vorsehung sich vorbehalten habe [1]. Dem Origenes macht er den Vorwurf, er hielte nur die Seele für den Menschen; der Mensch aber bestehe aus Leib und Seele, aus beiden zusammengesetzt zu einer Form des Schönen [2]. Die Ansicht des Origenes von den vernünftigen Samenverhältnissen, welche in unsern Leibern lägen und nicht vergehen würden, scheint Methodius nicht ganz richtig und sicher gefaßt zu haben [3], wie sie überhaupt von den Gegnern des Origenes verkannt zu werden pflegte; er hält sich wesentlich nur an die Ansicht, daß Origenes das Körperliche durchaus für vergänglich und nur das Geistige für unvergänglich angesehn habe. Dagegen macht er nun geltend, daß die Form nicht ohne Materie bestehn könne, die Seele nicht ohne Leib; denn dies sei die Natur der Geschöpfe; nur Gott, welcher ohne Leiden und ohne Entstehung sei, könne unkörperlich sein, dagegen die Seele müsse als ein körperliches Wesen gedacht werden, wobei Methodius auf den Beweis der Stoiker sich beruft, daß

1) Ib. §. 7 p. 782 sqq.; Phot. cod. 234 p. 480.

2) Galland §. 4.

3) Man vergleiche [illegible] §. 5 πνευματικὰ ἐνδύματα, §. 10 Gebilde aus reinem Feuer und reiner Luft, wie die Leiber der Engel, §. 13 nur εἶδος, nach Epiph. haer. LXIV. ap. Gall. §. 2 ὀστᾶ νοητὰ und σάρκες νοηταί.

nur vom Körperlichen das Körperliche bewegt werden könne [1]. So wie die Lehre des Origenes vom Verhältnisse des Körpers zur Seele mit mehrern andern Punkten seiner Ansicht zusammenhängt, so versäumt auch Methodius nicht diese Punkte bei seinen Untersuchungen zur Sprache zu bringen. Wenn Origenes den Körper als eine Fessel betrachtet hatte, in welche die Seele von Gott gebunden worden wäre nach ihrem Abfall, so findet dagegen Methodius, daß der Körper uns weder vom Guten, noch vom Bösen zurückhalten könne; nicht vom Guten, denn in eine solche Fessel uns zu schlagen, das würde kein Werk sein, welches Gottes würdig wäre; noch vom Bösen, denn wir sündigten im Körper. Der Körper sei vielmehr ein Werkzeug der Seele [2]. Das sei ein Irrthum ihn für etwas Böses zu halten; denn er sei von Gott gemacht und Gott dürfe nicht als Urheber von irgend etwas Bösem gedacht werden. Eben deswegen aber dürfe man auch nicht annehmen, daß der Körper von Gott vernichtet werden würde, gleichsam als wenn es Gott gereut hätte einen solchen hervorzubringen [3]. Hiermit hängt auch sein Streit gegen die Ansicht des Origenes zusammen, daß die Verschiedenheit der Dinge ihren Arten und Gattungen nach nur aus dem Abfall der Geister von Gott hervorgegangen sei. Methodius betrachtet sie vielmehr als etwas Ursprüngliches und zugleich mit der Welt Vorhandenes; wie wir früher sahen, ist

1) Phot. l. l. p. 491 ap. Gall. §. 17—19. Er denkt sich die Seelen als σώματα νοερά.

2) Gall. §. 1 — 3.

3) Epiphan. l. l. ap. Gall. 1; 11.

ihm ja die Verschiedenheit der Formen aus der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Wortes hervorgegangen, als ein vollkommenes Werk natürlich. In ihr ist die Ordnung der Welt gegründet, von welcher man nicht annehmen darf, daß sie in der Weltverbrennung vergehen werde; sondern zum Sein ist sie geschaffen und so muß sie auch immerdar bestehen; die Weltverbrennung soll sie nur reinigen von den Flecken, welche durch die Sünde sie beschmutzt haben. Daher schließt sich Methodius an die alte Lehre von der Unvergänglichkeit der Arten an, so daß keine Verwandlung der einen in die andere Art gestattet sei. So werden auch die Menschen nicht zu Engeln werden und unter den Engeln selbst werden die verschiedenen Ordnungen bleiben. Gott hat gewollt, daß der Mensch werde, und so ist er ein schönes Werk geworden; Gott kann nicht bereuen, daß er es geschaffen hat; es wird daher auch nicht wieder vergehen; wie es aber aus Körper und Seele besteht, so wird es auch wieder gebildet werden in der Wiederherstellung aller Dinge, um die Welt zu bewohnen, für welche der Mensch geschaffen worden, daß er darin die Herrschaft führe [1]. So wie er nun die Zusammensetzung des Menschen aus Fleisch und Seele als eine schöne betrachtet, so kann er auch nicht zugeben, daß in dem Fleische etwas Böses liege. Hierauf dringt er strenger als Origenes, indem er mit

1) Ib. 8 sqq.; 11. οὐκοῦν εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον θέλων (sc. ὁ θεός) ἐξ ἀρχῆς ἔκτισεν. εἰ δὲ θέλων, θέλει δὲ τὸ καλόν, καλὸν δὲ (l. ἄρα) ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθὲν, οὐκ ἔσται ἄρα ἐκτὸς σώματος ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἄλλος ἄνθρωπος παρὰ τὸν ἄνθρωπον νενοηθῇ· δεῖ γὰρ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι.

ihm nicht allein die Ansicht theilt, daß vom freien Willen des Menschen alles Böse ausgehe [1]), sondern auch die sinnliche Begierde als etwas betrachtet, was mit dem Körper keinesweges nothwendig verbunden sei; denn im Paradise sei sie nicht gewesen und in der Seligkeit, welche uns erwarte, werde sie auch nicht sein [2]).

Im Gegensatz gegen die Lehre des Origenes bildet er sich nun folgende Ansicht aus. Zuerst im Paradise war der Mensch in einem Leibe, welcher keiner leidenschaftlichen Bewegung unterlag [3]), aber mit Freiheit des Willens begabt. Leidenschaftliche Bewegung war damals nicht im Menschen; denn obwohl wir nicht, wie der Schöpfer, ohne Kampf und Mühe unsere Vollkommenheit besitzen können, obwohl wir geprüft werden müssen, so ist doch unser Kampf und Streit nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Begierden und die bösen Gedanken [4]); die Begierde kam aber erst durch das Gesetz in die Welt, weil sie allein in einem Widerstreben gegen das göttliche Gebot besteht, also erst eintreten konnte, als Gott das Gesetz gab zur Prüfung der Menschen. Da empfing auch der Teufel eine Handhabe die Begierde in uns zu erregen. Nachdem sie aber in den ersten Menschen entstanden war, verbreitete sie sich über uns alle, welche wir in Adam waren, und wurde wie ein fremder Baum in die Glieder unseres Leibes gepflanzt, in diesen

1) Ib. 1.

2) Phot. l. l. p. 481; 489 ap. Gall. §. 1; 12.

3) Phot. p. 489 ap. Gall. §. 12. σῶμα ἀπαθές. Cf. Epiph. ap. Gall. §. 10.

4) Phot. p. 483 sq. ap. Gall. §. 3.

Tempel des Herrn [1]. So ist also das ursprüngliche, in aller Schönheit geschaffene Ebenbild Gottes in uns verdorben worden, und nun sieht es Methodius für nothwendig an, daß Begierden und böse Gedanken in uns entstehn, aber er schreibt uns dabei auch die Freiheit zu ihnen nicht zu folgen. Dieser Theil seiner Lehre ist ganz nach stoischem Muster gearbeitet. Die sinnlichen Begierden, unter welchen besonders der vernunftlose Trieb nach sinnlicher Lust oder nach dem Materiellen hervorgehoben wird, und die daran sich anschließenden Gedanken sind Erzeugnisse der Natur und nicht in unserer Gewalt, aber sie zu gebrauchen, ihnen zu folgen oder nicht, das haben wir in unserer Gewalt; denn sonst würden wir nicht gelobt oder getadelt, nicht belohnt oder bestraft werden können [2]. Die Einpflanzung der Begierden, welche dem Geiste Gottes in uns widerstehen, sieht er als eine Strafe unseres Vergehens an, dagegen das Gesetz, welchem wir folgen sollten, nach stoischer Weise als das natürliche Gesetz [3]. So kämpfen nun zwei Gesetze in uns, das Gesetz der sündigen Begierde und das natürliche Gesetz, welches Gott in uns gepflanzt hat, und deswegen sind wir auch dem Tode unterworfen, damit nicht das Übel der sinn-

---

1) Phot. p. 481 sq. ap. Gall. §. 1; Epiph. ap. Gall. 5; die Präexistenz der Seele lehrt Method. conv. dec. virg. II, 5.

2) Phot. p. 481 ap. Gall. §. 10; ib. p. 483 §. 1. *οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. κωλῦσαι μὲν γὰρ πίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα προσδεχομένων ἡμῶν ἔξωθεν εἰσπνεομένους· μὴ πεισθῆναι μέντοι ἢ μὴ χρῆσθαι δυνάμεθα.* Ib. p. 484 sq. §. 2.

3) Ib. p. 484 §. 2: *ἔμφυτον καὶ φυσικὸν νόμον.* Ib. p. 485 §. 3.

lichen Begierde in uns unsterblich sei, sondern durch den Tod ausgerottet werde [1]. Dies kann geschehn, weil eben die sinnliche Begierde nicht nothwendig im Körper liegt; sondern nur durch die Sünde in ihn eingedrungen ist, wie ein fremdes Gewächs, welches in einem schönen Gebäude seine Wurzeln geschlagen hat und dessen Fugen durchbricht, welches aber auch ausgerottet werden kann und dessen Entfernung dem Werkmeister gestattet die Steine des Gebäudes wieder in ihre alte Ordnung herzustellen. So denkt sich Methodius, daß Gott, welcher ja aus nichts diesen unsern Leib hat bilden können, nicht weniger die Macht habe, nachdem der Leib in die Materie zurückgekehrt, auch wieder aus der Materie ihn hervorzuziehn und in untadeliger Gestalt, befreit von allen sündigen Regungen zu einem leidenlosen, unveränderlichen und unvergänglichen Leben wiederherzustellen. Da werde alsdann das Fleisch, welches ursprünglich zwischen dem Verderben und der Unvergänglichkeit mitten inne stand, nachdem es durch die Prüfungen des Lebens hindurchgegangen, durch die Lust besiegt, vergänglich geworden und wirklich vergangen war, von Gott zur Unvergänglichkeit umgebildet werden [2].

Dies ist die Lehre, welche Methodius dem Origenes entgegensetzte. Vergleichen wir beider Lehren mit einander, so fällt besonders der Unterschied in das Auge, daß Methodius den materialistischen Vorstellungen von der Seele und dem Geiste des Menschen sich wieder zuwandte, welche die Alexandrinischen Theologen mit Er-

1) Ib. p. 481 §. 8; 10; p. 484 §. 3.

2) Epiph. l. l. ap. Gall. §. 5 sq.; 9; 13 sq.

folg bekämpft hatten, während Origenes in ganz entgegengesetztem Sinn die Lehren der christlichen Kirche auszulegen suchte. So finden wir überhaupt eine etwas gröbere Auffassungsweise beim Methodius, welche mit seiner Neigung zur stoischen Lehre zusammenhängt und selbst in der stark ascetischen Richtung seines Gastmals der zehn Jungfrauen sich verräth. Vom Platon hatte er fast nichts als die Form angenommen; denn daß er die Unvergänglichkeit der Arten behauptete, darf man wohl kaum vom Platon herleiten. Fast alle diese Richtungen seiner Lehre gingen aber gegen die Bewegungen der Zeit an, welche durch die Alexandrinischen Theologen doch im Allgemeinen einen starken Anstoß empfangen hatten. Man würde daher der Polemik des Methodius ein zu großes Gewicht beilegen, wenn man glauben wollte, die in ihr enthaltenen Ansichten wären im Stande gewesen die Lehre des Origenes zu beseitigen. Dies geschah in einer viel wirksamern Weise durch die fast ausschließliche Richtung, welche jetzt die theologische Forschung in der Untersuchung der Trinitätslehre zu verfolgen begann. Ein so umfassendes philosophisches System, wie es Origenes aufzustellen versucht hatte, fand in dieser Zeit keine bleibende Aufmerksamkeit, weil alles vorherschend dem Streite um einzelne Lehrpunkte sich zuwendete.

Wir haben gesehn, in welchen Schwankungen die Lehre des Origenes über den Begriff des Sohnes Gottes sich noch bewegte, ohne deswegen zu verleugnen, daß doch ein durchgehender Zug selbst in diesen Schwankungen sich erkennen läßt, welcher weiter verfolgt zu einer festen Lehrweise geführt haben würde. Die Aufgabe seiner

Schüler, welche in die Streitigkeiten über diesen Punkt verflochten wurden, würde es nun gewesen sein jenen Zug zu erkennen und ihm entschiedener, als ihr Lehrer, zu folgen. Sie scheinen aber vom Ansehn ihres Lehrers zu sehr befangen gewesen zu sein, um nicht von seinen hin und her sich wendenden Äußerungen geirrt zu werden. Wenigstens bei den beiden ausgezeichnetsten Schülern des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgus und Dionysius dem Großen, finden wir noch keinesweges eine feststehende Lehre über das Wort Gottes.

Zwar was der erstere in seiner Lobschrift auf den Origenes vom alleinigen Erlöser sagt, dem göttlichen Worte, welches Schöpfer und Regierer der Welt und Mittler zwischen uns und dem Vater sei [1]), das stimmt vortrefflich mit dem Hauptzuge der Lehre des Origenes überein; aber einer der wärmsten Verehrer dieses Mannes mußte doch eingestehn, daß Gregorius gelehrt habe, Gott der Vater und der Sohn wären nur dem Gedanken nach zwei, der Substanz nach aber eins, und wußte dies nicht anders zu entschuldigen, als damit, daß derselbe dagegen auch den Sohn ein Geschöpf und ein Werk des Vaters genannt habe [2]). Dies sind genau die beiden entgegengesetzten Abweichungen, zwischen welchen hindurch die Kirchenlehre jetzt ihren Weg sich zu bahnen hatte.

Gegen eine dieser Abweichungen hatte Dionysius der Große, Bischof von Alexandria, zu streiten, als Sabel-

1) Paneg. in Orig. 4.

2) Basil. Magni ep. 210, 5. Die expositio fidei, welche dem Gregorius beigelegt wird, ist verdächtig und deswegen von mir nicht berücksichtigt worden.

lius in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch seine Lehre Bewegungen in der Libyschen Pentapolis veranlaßte. Sie vertritt den alten Monarchianismus, indem sie die Lehre von der Trinität mit der Einheit Gottes nicht anders zu vereinigen weiß, als dadurch, daß sie die Verschiedenheiten des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes nur für Verschiedenheiten der Erscheinungsweise, aber nicht des individuellen Seins erklärte. So weit uns die Lehre des Sabellius erhalten worden ist, giebt sie selbst in ihrer Darstellungsweise eine Ansicht zu erkennen, welche keinesweges neu war. Beim Juden Philon und bei vielen ältern Kirchenlehrern finden sich Vorstellungen, welche dem stoischen Pantheismus sich nähern; im Sabellius scheint er völlig zum Durchbruch gekommen zu sein. Er betrachtete Gott als eine Einheit, welche ursprünglich schweigend, ohne Wirksamkeit war, nachher aber in der Gestalt des Vaters sich offenbarend und wirksam sich ausbreitend die Welt schuf, denn eine sich zusammenziehende und sich ausdehnende Kraft sei ihm eigen und in dieser Ausdehnung über die Welt werde er alsdann der Sohn. Eben so hätten wir auch den heiligen Geist nur als eine besondere Wirkungsweise des einen Gottes zu denken, und wie alle seine Wirkungsweisen von ihm ausgingen, so gingen sie auch wieder in ihn zurück [1]. Zwar wird uns nicht ausdrücklich gesagt,

---

1) Pseudo-Gregor. Thaumat. *ἡ κατὰ μέρος πίστις* p. 18. Sabellium fugimus, qui dicit eundem esse patrem et filium, patrem quidem dicit eum, qui loquitur, filium vero verbum in patre manens et tempore creationis patefactum, completis vero rebus in deum remeans. Idem dicit de spiritu sancto. Athanas.

daß Sabellius die Welt nur als eine Erscheinungsweise Gottes betrachtete; aber seine Weise die Wirkung Gottes als eine Ausbreitung und Ausdehnung der göttlichen Einheit zu betrachten, läßt daran kaum zweifeln. Auch darin stimmt er mit den Stoikern überein, daß er die Materie für ewig ansah [1].

Dieser Lehre trat nun Dionysius der Große entgegen. Was er ihr aber entgegensetzte, zeigt offenbar, daß er den Sohn Gottes oder das Wort nicht allein der Substanz nach von Gott dem Vater unterschied, sondern ihm auch eine Entstehung beilegte, ja ihn sogar als ein Geschöpf und ein Werk des Vaters betrachtet wissen wollte [2]. Wenn er nun auch später diese anstößigen Ausdrücke in einem erträglichern Sinn zu deuten suchte [3], so scheint

c. Arian. IV, 11. *τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται.* Ib. 13. *τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι. — — ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.* Die Ausdrücke *ἐκτείνεσθαι* und *συστέλλεσθαι*, welche Sabellius gebrauchte, sind entschieden stoisch und werden besonders von der Wirksamkeit des *ἡγεμονικόν* gebraucht. Daß sie auch in den Clementinen vorkommen, kann uns nicht wundern. Das *πλατύνεσθαι* erinnert auch an die neuern Pythagoreer, doch kommt *πλάτος* auch bei den Stoikern in ähnlichen Verbindungen vor. Vergl. Petersen phil. Chrysipp. fund. p. 93 sq. Über die verschiedenen Wirkungsweisen Gottes finden sich von einander abweichende Überlieferungen.

1) Euseb. praep. ev. VII, 18 sq. Vom Hermogenes brauchte er diese Lehre nicht zu entnehmen.

2) Ap. Athanas. de sent. Dionys. 4. Entscheidend sind die Worte: *καὶ γὰρ ὡς ποίημα οὐκ ἦν, πρὶν γένηται.*

3) In seiner Apologie. S. die Fragm. in der Römischen Ausg. s. Werke p. 87 sqq. Am deutlichsten ist fragm. 14. *οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος.*

dies doch nichts weiter zu beweisen, als daß er über diesen Lehrpunkt noch keine Sicherheit gewonnen hatte; wie denn auch seine Äußerungen nichts von dem verrathen, was wir als das Wesentliche in diesen Streitigkeiten ansehn müssen.

Aber je weniger man in dieser Zeit zu wissenschaftlicher Klarheit über die Trinitätslehre gekommen war, um so lebhafter war das Bestreben sich forschend mit ihr zu beschäftigen. Nur wenige Jahre nach den Streitigkeiten gegen den Sabellius erhob sich ein neuer Kampf gegen den Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia, über dieselbe Lehre. Was uns von seinen Meinungen erhalten worden ist, in nicht sehr sichern Überlieferungen, scheint dahin zu führen, daß er den Monotheismus nur dadurch *mit der christlichen Glaubenslehre* zu vereinigen wußte, daß er den Erlöser und Sohn Gottes als einen Menschen betrachtete, in welchem die göttliche Weisheit wohnte, eine Eigenschaft Gottes, nicht eine eigene Wesenheit; sie hätte in ihm gewohnt, behauptete er, ungefähr wie in den Propheten, doch auf eine ausgezeichnete Weise, mehr als in jedem andern [1]. Wenn wir richtig sehen, so ist diese Lehre von der Sabellianischen, mit welcher sie oft verglichen worden ist, wesentlich verschieden. Denn Sabellius schloß sich offenbar der Weise an, in welcher der philosophische Monotheismus der Griechen sich aus-

1) Epiphan. haer. 65, 1; 3; Theodoret. haer. fab. II, 8. τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον. Athan. de synod. 26. οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι.

gebildet hatte, dem Polytheismus dadurch Vorschub leistend, daß er pantheistisch in der Welt die Thätigkeiten oder Kräfte Gottes in verschiedener Gestalt erblickte. Dagegen Paulus von Samosata scheint von dem Jüdischen Monotheismus ausgegangen zu sein, welcher zwar zugesteht, daß göttliche Gnade und Weisheit dem Menschen sich mittheile, aber doch nur in einer beschränkten Weise, so daß dabei immer noch eine unüberwindliche Schranke zwischen Gott und dem Menschen zurückbleibt. So treten auch hier wieder die entgegengesetzten Richtungen der christlichen Lehre entgegen, mit welchen in Kampf diese allmälig sich zum Bewußtsein kommen sollte. Jetzt wurden beide in einer Weise abgelehnt, welche nur von einer Ahndung der wissenschaftlichen Beweggründe ausging.

Zweites Kapitel.

Erster Abschnitt der Arianischen Streitigkeiten. Arius und Athanasius.

Aber schon nahete sich der Zeitpunkt, wo die entgegengesetzten Ansichten über die Trinität in einem entscheidenden Kampfe zusammenstoßen sollten. In den Arianischen Streitigkeiten, in welchen dies geschah, herscht freilich auch nur ein beschränktes philosophisches Interesse; aber in ihnen dringt doch das wissenschaftliche Princip, um welches in der Lehre von der Trinität es sich handelt, allmälig zur Einsicht durch, und für die Denkweise der spätern Philosophie sind sie viel zu wichtig, als daß wir sie hier übergehn dürften.

Merkwürdig ist es, daß in ihnen hauptsächlich die heidnische Vorstellungsweise von dem Verhältnisse der Welt zu Gott gegen die christliche Lehre sich erhob, während die Jüdische nur bei Weitem untergeordneter dabei sich regte [1], und daß selbst die Form der heidnischen Lehre, wie sie dem stoischen Pantheismus nach Weise des Sabellius und dadurch dem Monotheismus sich annäherte, jetzt nur wie etwas bereits Beseitigtes gegen die strengere Form des Polytheismus oder gegen die strengere Form des Pantheismus zurücktrat. Wir finden dies in Übereinstimmung mit den Bewegungen überhaupt, in welchen das Christenthum sich entwickelt hatte. Von dem Jüdischen Particularismus hatte es sich zuerst losgemacht und war nun in die heidnische Welt eingedrungen, um seinen *Charakter als weltgeschichtliche* Religion zu bewähren. So hatte es nun jetzt des Römischen Kaiserthums sich bemächtigt. Aber dadurch kam es auch in die Gefahr sich zu verweltlichen, wovon die Erscheinungen der Kirchengeschichte dieser Zeit und besonders auch der Gang der Arianischen Streitigkeiten die unzweideutigsten Beweise ablegen. Von der Seite der Lehre drohte durch das Umsichgreifen des Arianismus dieselbe Gefahr. Es wollte da ein neues Heidenthum im Christenthume sich festsetzen, welches vom alten nur dadurch sich unterschied, daß es die monotheistischen Elemente desselben zu klarerm Bewußtsein brachte. Die Form, in welcher diese aufgefaßt wur-

1) Man kann sie beim Marcellus von Ancyra und seinem Schüler Photinus suchen. Doch möchte sich schwer entscheiden lassen, ob sie mehr dem Sabellianismus oder mehr der Lehre des Paulus von Samosata sich genähert hätten.

den, entfernte sich aber vom Stoicismus, weil überhaupt dieser allmälig seine Kraft verloren hatte, um dagegen dem neuen Platonismus eine unbestrittene Herrschaft einzuräumen.

In den Arianischen Streitigkeiten standen drei Parteien einander entgegen, die Arianische, die orthodoxe, welche besonders Athanasius vertrat, und die Partei, welche in ihrer Lehrweise zunächst an den Origenes sich anschloß, aber auch durch die Gewalt des Streites, eben so wie die Arianische, zu manchen nicht beabsichtigten Folgerungen getrieben wurde. Diese letztere Partei suchte sich in der Mitte zwischen den Arianern und den Athanasianern zu halten, welches sie aber nur dadurch im Stande war, daß sie das Schwankende der Origenistischen Lehrweise in sich trug. Aus ihr bildete sich die Semiarianische Partei heraus und sie trug nicht wenig zur Verlängerung des Streites bei, weil sie zunächst die Arianische Partei verstärkte, nachher aber auch zum Zerfallen ihrer Partei Veranlassung gab, indem sie doch keinesweges geneigt war den wesentlichen Punkten der Arianischen Denkweise sich zu ergeben. Auf ihre Ansichten ausführlich einzugehn liegt außer unserer Absicht, da sie keine wahrhafte Fortbildung der Lehre abgaben. Die wesentlichen Momente, auf welche sie während des Streites drangen, haben keine philosophische Bedeutung; sie lassen sich in folgende Punkte zusammenstellen. Im Allgemeinen widerstrebten sie der allgemeinen Feststellung der Lehrformeln, weil sie nur zur Uneinigkeit in der Kirche führten, während sie selbst davon überzeugt waren, daß die bisherigen Glaubensformeln zur Bestimmung der Lehre genügten. Im

besondern aber machten sie darauf aufmerksam, daß viele der Ausdrücke, um welche der Streit sich drehte, doch nur bildlich und zweideutig wären, welches nicht geleugnet werden kann, aber auch von den Anhängern der orthodoxen Lehre zugegeben wurde. Und wie wenig genügten doch diese Männer der Regel der Vorsicht, welche sie hierdurch einschärften! denn sie ließen sich selbst durch einen zweideutigen Ausdruck täuschen die Stellung, welche sie einnahmen, für sicherer zu halten, als sie war, indem sie besonders daran festhielten, daß der Sohn Gottes, als Mittler zwischen Gott dem Schöpfer und seinen Geschöpfen gedacht, auch ein mittleres Wesen zwischen Geschöpf und Schöpfer haben, dem letztern zwar ähnlich, aber nicht gleich sein müßte. Wie wenig nun dies genüge *ein solches Mittleres zwischen Geschöpf und Schöpfer* anzunehmen, als wenn der Gegensatz nur einen Gradunterschied bezeichnete, als wenn es hinreichend wäre nicht eine Offenbarung Gottes, sondern nur eines Gottähnlichen empfangen zu haben, darüber scheinen sie sich keine Rechenschaft gegeben zu haben.

Eine viel deutlichere und gewissere Einsicht in den Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe verrathen die Lehren der Arianer, welche, wenn auch über andere Punkte uneinig, in diesem eine vollkommene Übereinstimmung zeigten. Arius selbst, Presbyter zu Alexandria, welcher vom Jahre 318 an mit seinem Bischof Alexander in Streit war, scheint hierüber schon genügendes Licht verbreitet zu haben. Er erklärte das Wort oder den Sohn Gottes für ein Geschöpf, welches wie alle Geschöpfe vom Willen des Vaters abhängig wäre

und nicht aus dessen Wesen hervorginge, denn sonst würde Gott der Vater der Nothwendigkeit unterworfen sein [1]. So wie alle Geschöpfe, so ist er geworden und hat einen Anfang des Seins aus dem Nichts; aber als den Anfang der Schöpfung und den Vermittler, durch welchen alles andere werden soll, wie durch die gewordenen Götter des Platon, denkt ihn Arius auch als ein Wesen, welches vor der Zeit geschaffen alles Zeitliche beginne. Hierauf nemlich beruht seine ganze Lehre, daß ein solcher Mittler zwischen Gott und der zeitlich gewordenen Natur nothwendig gewesen sei, weil Gott eingesehn habe, daß diese nicht Theil haben könnte an der reinen Hand Gottes. Er hält es also für unmöglich, daß Gott eine solche unvollkommene Welt hervorgebracht habe, wie diese zeitliche Welt, in welcher wir leben. Daher sei es nothwendig gewesen, daß Gott zuerst ein vollkommenes Geschöpf machte, welches nachher Mittler wurde zwischen ihm und den übrigen Geschöpfen, die es bildete [2]. Hierbei bewegt ihn der Gedanke, daß Gott als ein unkörper-

---

1) Athen. c. Arian. III, 62. *εἰ μὴ βουλησει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν.*

2) Ib. II, 24. *φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου* (add. *χειρός*) *καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.* De decr. Nic. syn. 8, aus welcher Stelle *χειρὸς* supplirt wird. Ungefähr wie Methodius scheint Arius das *κτίζειν* Gott dem Vater, das *δημιουργεῖν* aber dem Sohne beigelegt zu haben. Athan. c. Arian. II, 25. *διαιροῦσι γὰρ τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν, καὶ τὸ μὲν τοῦ πατρὸς ἔργον, τὰ δὲ τοῦ υἱοῦ διδόασιν ἔργα.*

liches Wesen weder als theilbar noch als veränderlich gedacht werden dürfe, wie die Arianer denn auch ihren Gegnern dies vorwarfen, daß ihre Lehre mit der Unkörperlichkeit Gottes nicht bestehn könne [1]. Um die Untheilbarkeit Gottes festzuhalten verwarf Arius die Ansicht, daß der Sohn dem göttlichen Wesen angehöre, weil er dies nur als eine Theilung Gottes in sich einschließend zu denken wußte. Um die Unveränderlichkeit Gottes zu behaupten, mochte er ihm die Hervorbringung zeitlicher Dinge nicht zuschreiben. Doch schien er selbst eine Veränderung Gottes des Vaters zuzugeben, wenn er die Formel gebrauchte; Gott sei nicht immer Vater gewesen, sondern es erst später geworden, so wie auch nicht immer der Sohn gewesen sei, denn er sei nicht gewesen, ehe er gezeugt wurde [2]. Dieser Punkt seiner Lehre konnte also nur ungenügend bei ihm sich herausstellen; er scheint die Schwierigkeit sich dadurch verdeckt zu haben, daß er zwischen der zeitlichen und der vorzeitlichen Wirksamkeit unterschied; denn diese legte er Gott dem Vater bei, indem er annahm, er habe den Sohn geschaffen, jene aber sprach er ihm ab, indem er behauptete, Gott könne an die Bildung der zeitlichen Dinge seine Hand nicht legen. Deswegen müssen wir das Hauptgewicht seiner Gründe darauf legen, daß Gott zwar schaffen könne, wie er denn seinen Sohn schafft, aber nur ein vollkommenes Geschöpf, nicht die unvollkommenen Dinge dieser Welt; sie anzu-

1) Ap. Athan. de synod. 16. σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ᾽ αὐτοὺς καὶ ὅσον ἐπ᾽ αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.

2) Ap. Athan. c. Arian. I, 5.

fassen, dazu bedurfte er eines vermittelnden Werkzeuges, welches er sich selbst in seinem Sohne hervorbrachte, so wie der Platonische Werkmeister der Welt in den gewordenen Göttern ähnliche Werkzeuge sich bereitet, weil ihm selbst nicht erlaubt ist das Sterbliche zu bilden.

Durch diese Ansicht wurde nun aber der Sohn Gottes auch aus der Ordnung gewöhnlicher Geschöpfe herausgestellt. Er soll ja die übrigen Geschöpfe bilden oder schaffen und muß deswegen die Gesammtheit ihrer Vollkommenheiten in sich tragen, die übrigen aber können nur als unvollkommene Hervorbringungen seiner Wirksamkeit angesehn werden. Deswegen soll er auch so vollkommen sein, daß er keiner Veränderung unterliegt und in seinem Willen nicht wanken kann [1]). Allein man bemerkt bald, daß hierdurch auch wieder ein Mittelding zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Göttlichem und Weltlichem eingeführt werden soll, welches nur zu Verlegenheiten führen kann. Diese geben sich auch alsbald zu erkennen, wenn man die Schwankungen betrachtet, in welche Arius verfiel, indem er den Begriff des göttlichen Wortes zu bestimmen suchte. Er betrachtet es wie alle vernünftige Geschöpfe als ein Wesen, welches Freiheit hat sich zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen, nicht anders wie der Teufel, nach dem Ausdrucke eines Arianers, und die Arianer sehen es deswegen auch als etwas Veränderliches

---

1) Ap. Athan. de synod. 16. *θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε. — — ὑποστήσαντα δὲ ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.*

an. Wenn es nicht veränderlich wäre, so würde es wie Holz oder Stein sein [1]). Es drückt sich hierin der alte Grundsatz aus, daß alles Geschaffene auch veränderlich sein müsse. Weil aber Gott voraussah, meint nun Arius weiter, daß der Sohn Gottes beständig dem Guten anhangen werde, verlieh er ihm seine Herrlichkeit und erst dadurch wurde er, der zunächst ein unbestimmtes Wesen war, zur Weisheit, zum Worte und zum Sohne Gottes [2]). Wir sehen hieraus, wie die Arianer, was auf den ersten Blick an ihren Lehren am meisten auffällt, das göttliche Wort bald veränderlich, bald unveränderlich nennen konnten. Veränderlich ist es seiner Natur nach als Geschöpf, unveränderlich aber durch seinen unerschütterlichen Willen im Guten zu beharren. Aber wir sehen auch, daß die Vollkommenheit, welche Gott seinem unmittelbaren Geschöpfe verliehen haben soll, nicht eine ursprüngliche war, sondern eine durch seinen Willen erworbene [3]). Also tritt hier doch wieder der Widerspruch ein, welchen die Lehre des Arius zu vermeiden suchte, daß der vollkommene Gott etwas Unvollkommenes geschaffen haben sollte. Es scheint hiernach, als wäre Arius beson-

---

1) Athan. c. Arian. 35.

2) Ap. Athan. c. Arian. I, 5. *εἶτα θελήσας* (sc. *ὁ θεός*) *ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ κτλ. — — τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ θεός ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.*

3) Ib. 9. *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.*

ders dadurch zu seinen Annahmen geführt worden, daß er dem höchsten Gott nicht die Schöpfung so schwacher sittlicher Wesen aufbürden wollte, wie die Engel und Menschen sind, welche dem Bösen sich zugewendet haben.

Noch von einer andern Seite treten die Schwierigkeiten des Arianischen Systems an das Licht, wenn wir seinen Begriff von der Vollkommenheit des Sohnes Gottes untersuchen. Es ist seiner Ansicht gemäß, daß er das erste Geschöpf als etwas ganz Unbestimmtes setzt, denn erst als Belohnung seiner im Guten beharrlichen Freiheit soll es alles Gute erlangen. Darin ist denn auch eine völlige Verschiedenheit des Geschöpfes und des Schöpfers ausgesprochen und es ist dieser Denkweise durchaus entsprechend, daß Arius den Sohn Gottes, wie alle Geschöpfe als ein Wesen ansieht, welches dem Wesen Gottes völlig fremd und der Herrlichkeit Gottes in das Unendliche ungleich sei [1]. Wenn daher der Sohn Gottes dennoch ein vollkommenes Geschöpf, ja ein voller Gott vom Arius genannt wurde [2], so müssen wir diese Ausdrücke in einer ähnlichen Weise wie jene Schwankungen über die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wortes uns erklären. Darin, wird man im Sinn des Arius sagen müssen, besteht die Gottheit des Sohnes, daß er selbst immer im Guten beharrt und allen Ge-

1) Ib. 6. καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ᾽ οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι. — — ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ᾽ ἄπειρον.

2) Ap. Epiph. haer. 69, 6. πλήρης θεός. Ap. Athan. de synod. 16.

schöpfen das Gute verleiht, was ihnen nur irgend zukommen kann; so ist er vollkommen, aber doch immer nur ein vollkommenes Geschöpf, so vollkommen, als ein Geschöpf sein kann; aber die unendliche Vollkommenheit Gottes übersteigt doch diese Vollkommenheit bei Weitem. Denn nach der Ansicht des Arius ist ein jedes Geschöpf nicht allein von Gott abhängig, sondern auch in seine bestimmten Grenzen eingeschlossen. Dies hob er besonders von der theoretischen Seite hervor. Er behauptete, einem jeden Geschöpfe sei ein gewisses Maß des Erkennens zugetheilt und so auch dem Sohne Gottes, woraus denn natürlich folgte, daß er eben so wenig, wie ein anderes Geschöpf, die unendliche Fülle der Gottheit zu erkennen vermöge [1]). Ja Arius behauptete auch, der Sohn Gottes erkenne sich selbst nicht seinem eigenen Wesen nach, welches eine Folgerung aus dem vorher angeführten Satze zu sein scheint, mit welchem es von ihm selbst zusammengestellt wurde [2]), und dies, müssen wir gestehn, flößt uns einige Achtung für den folgerichtigen Scharfsinn des Mannes ein, welcher einsah, daß die Erkenntniß des Geschöpfs seinem Wesen nach nur aus der Erkenntniß seines Grundes oder des Schöpfers entnommen werden könne.

Dieser Punkt der Lehre, obgleich nicht von allen Aria-

---

1) Ap. Athan. c. Arian. I, 6. ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει καὶ οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.

2) L. l. καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησὶν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.



nern in derselben Art angenommen, scheint uns die Richtung der Denkweise, welche Arius selbst verfolgte, am deutlichsten auszusprechen. In die Subordinationstheorie, welche die Arianer im Allgemeinen verfolgten, konnte man unstreitig einen verschiedenen Sinn legen; wir werden dies später noch an der Lehre des Aëtius und Eunomius sehen; aber die Lehre des Arius, indem sie dem Sohne Gottes die vollkommene Erkenntniß seiner selbst und seines Grundes absprach, mußte auch die vollkommene Offenbarung durch den Sohn Gottes leugnen. Und diese Ansicht stimmt denn auch auf das Beste mit allem dem überein, was Arius über die Unvollkommenheit, über das beschränkte Maß der Geschöpfe und über ihre völlige Ungleichheit und Verschiedenartigkeit vom Schöpfer vorbrachte. Es sind dies dieselben Grundsätze, deren zerrüttende Folgen wir in der Kosmologie des Origenes gefunden haben, darauf hinauslaufend, daß es im Wesen des Geschöpfes liege unvollkommen zu sein, wenn man auch als Geschöpf vollkommen sein sollte, und daß seine Ähnlichkeit mit Gott nichtig, seine Unähnlichkeit unendlich sei. In der Lehre des Arius scheinen diese Annahmen geherscht zu haben ohne irgend ein heilsames Gegengewicht zu finden. Daher kann ihm auch die Offenbarung Gottes sei es durch die Predigt des Evangeliums, sei es durch die Weltschöpfung nur eine unvollkommene sein; der wahre Gott ist verborgen; es ist nur ein untergeordneter Gott, welcher in jenen beiden Arten der Offenbarung wirksam ist und sich verkündet. Dieser weltbildende Gott des Arius ist nun in Wahrheit von dem weltbildenden Gott der Gnostiker wesentlich nur darin unterschieden, daß er nicht

allein einer Periode des weltlichen Daseins vorsteht, sondern nicht aufhört zu wirken, so lange die Welt ist. Beide sind sich darin gleich, daß sie nur Unvollkommenes hervorbringen können. Noch größere Ähnlichkeit aber hat der weltbildende Gott des Arius mit der Götterwelt der Heiden, welche zum Gedanken eines obersten Gottes sich zwar erhoben hatten, aber sich nicht davon überzeugen konnten, daß dieses reine und vollkommene Wesen sich herablassen könne eine solche Welt sinnlicher Dinge, an deren Vollkommenheit sie nicht glauben konnten, selbst zu erschaffen und mit seiner Kraft zu durchdringen und in ihr seine Herrlichkeit zu offenbaren. Denn wenn diese Heiden nun annahmen, daß der höchste Gott zur Schöpfung der Welt unvollkommener und untergeordneter Wesen sich bediente, welche wir als Götter zu verehren hätten, weil alles unser Sein von ihnen abhinge; so wich Arius nur darin von ihnen ab, daß sie eine Mehrheit solcher Mittelwesen annahmen, er dagegen nur einen weltbildenden Gott. Man wird daher die Lehre des Arius nicht unrichtig beurtheilen, wenn man sie den Vorstellungsarten zuzählt, welche aus der heidnischen Ansicht über das Verhältniß der Welt zu Gott hervorgegangen waren [1]), nachdem der Monotheismus den Polytheismus mehr und mehr verdrängt und zuletzt auch dahin geführt hatte, von der Einheit der Welt auf die Einheit eines weltbildenden, aber beschränkten Grundes zu schließen.

1) Athan. c. Arian. III, 16. *διὰ τί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ — — οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ὥσπερ καὶ οὗτοι, τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν.*

Wenn wir die ganze Lehre der Arianer übersehen könnten, so würde sich, in der Voraussetzung, daß sie ihren Grundsätzen auch in den Folgerungen treu geblieben wären, besonders an ihren Meinungen über die letzten Dinge ihre Abweichung von der kirchlichen Lehre herausstellen. Auf diesen Punkt aber scheinen die Streitigkeiten der damaligen Zeit nur wenig eingegangen zu sein nach der Weise dieser Zeit eben nur einzelne Lehrpunkte in das Auge zu fassen.

Auch die Lehre, welche in diesen Zeiten unstreitig die größeste wissenschaftliche Kraft entfaltete, die Lehre des Athanasius, ist doch hierin von den übrigen Lehrweisen, welchen sie sich entgegenstellte, nicht wesentlich verschieden. Auch ihr fehlt es an einer umfassenden Übersicht über die Wissenschaft auch nur in dem Umfange, in welchem wir sie beim Origenes gefunden haben. Um so merkwürdiger ist dies, je weniger wir annehmen können, daß der Mann, welcher sie aufstellte, gezögert haben sollte auch die entferntesten Folgerungen seiner Lehre auszusprechen, wenn er sie gesehn hätte. Denn dieser Mann kannte wohl die Kraft wissenschaftlicher Folgerichtigkeit und zaghaften Gemüths war er nicht. Vielmehr gehört Athanasius zu den starken Charakteren, wie sie entscheidende Wendepunkte verlangen. So hat er sich in seinem ganzen wechselvollen Leben gezeigt, bereit für seine Überzeugung das Äußerste zu dulden, in dieser Überzeugung unwandelbar fest, bereit sie gegen jede Anfechtung zu vertheidigen und Schwankende mit sich fortzureißen, voll von der großen Bedeutung seiner Sache, durch alles dies und auch durch seine kluge Nachgiebigkeit vollkommen geeignet an die Spitze

seiner Partei zu treten und in dieser Stellung sich zu behaupten. Die Größe seines Charakters ist außer Zweifel; aber eben so sicher ist es auch, daß seine Lehre, in der Alexandrinischen Schule gebildet, in der Verehrung des Origenes aufgewachsen [1]), doch nur einzelne Punkte weiter entwickelt hat, ohne sie durch die ganze Reihe der wissenschaftlichen Untersuchungen durchzuführen, welche Origenes angeregt hatte. Dies lernt man am besten erkennen, wenn man die frühesten Schriften dieses Mannes liest, welche der besondern Polemik der Zeit am fernsten stehend auch am meisten unter allen seinen Werken einen rein wissenschaftlichen Charakter an sich tragen und einen allgemeinen Überblick über die Lehre erstreben, ich meine die Schriften gegen die Griechen und über die fleischliche Erscheinung des Wortes Gottes, welche ihrem Inhalte nach ein Ganzes zu bilden bestimmt sind.

Gleich an der Spitze der Schrift gegen die Griechen stehn einige Sätze, welche uns wohl abschrecken könnten weiter zu lesen. Athanasius sagt, die Erkenntniß der Frömmigkeit und der Wahrheit aller Dinge bedürfe nicht so sehr des Unterrichts durch die Menschen, als sie von sich Klarheit habe; die Werke Gottes verkündeten sie und die Lehre Christi sei heller als das Licht der Sonne. Er verweist auf die heilige Schrift; fügt aber doch zuletzt noch hinzu, der Vorwurf der Heiden solle sich nicht bewahrheiten, daß die christliche Lehre ohne Gründe bleibe [2]). Das klingt beinahe, als könnte man der wissen-

1) De decr. Nic. syn. 27; ad Serap. IV, 9 sqq.
2) Orat. c. gent. 1.

schaftlichen Untersuchung entbehren und als würde man nur wegen der Schwachheit der Heiden überall Gründe zu suchen genöthigt über die gewöhnliche Vorstellung und die heilige Schrift hinauszugehn. Auch geht offenbar die wissenschaftliche Darstellungsweise des Athanasius darauf aus so einfach, als möglich, sich zusammenzufassen. Aber lesen wir nur etwas weiter, so werden wir doch auch gewahr, daß Athanasius, wenn er auch die Grundlagen des Glaubens für eine Sache einfacher Einsicht ansah, darum doch die Tiefen der Erkenntniß, in welche sie einführen sollten, keinesweges für leicht zu erforschen hielt. Der Gegenstand seiner Forschung ist Gott und sein Verhältniß zur Welt und er verleugnet sich eben so wenig, als die frühern Alexandriner, das Überschwengliche, welches für uns in dieser Forschung liegt. Die Erkenntniß Gottes geht über jeden menschlichen Gedanken; sie schließt in sich die wunderbare Vereinigung der ewigen Ruhe und der bewegenden Kraft, welche alles umfaßt [1]). In sich ist Gott unerforschlich und nur in der Welt mögen wir ihn erkennen. Daher warnt Athanasius nicht selten vor der spitzfindigen Forschung nach den göttlichen Geheimnissen. Mit menschlicher Denkkraft wollten sie über das menschliche Denken hinaus. Ihm bei tieferem und tieferem Nachdenken über die Gottheit des Sohnes werde nur immer klarer, wie weit er von Erkenntniß derselben entfernt sei. Von Gott lasse sich wohl sagen, was er nicht sei, aber was er sei, bleibe verborgen [2]), d. h. die

1) C. gent. 2; 42.

2) Ib. 35; c. Apoll. I, 13; ep. ad monach. 1 sq. Andere Stellen ähnlicher Art s. bei Möhler Athanasius der Große I S. 132 ff.

Wissenschaft sei wohl hinreichend die Irrthümer über Gott zu widerlegen, aber nicht die Erkenntniß der Wahrheit über ihn zu gewähren. Dies muß nun unstreitig als ein Ergebniß skeptischer Überlegungen angesehn werden. Mit der gewöhnlichen Vorstellung stimmt es wenig überein. Gegen das Unvermögen der Wissenschaft Gott zu erkennen erhob nun Athanasius den Glauben und dieser erschien ihm seinen wesentlichen Grundzügen nach als so einfach, daß er nicht vieler Beweise bedürfe. Die Beweise wären doch nur eine künstliche Verknüpfung der Gedanken, der Glaube dagegen die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, welches wir in unserer Seele trügen [1].

Wenn Athanasius hiernach glaubte den christlichen Glauben mit leichter Mühe wissenschaftlich begründen zu können, so mochten allerdings die Vorgänge der Zeit hierzu das Ihrige beitragen. Den Heiden gegenüber äußert sich Athanasius im Bewußtsein der vollen Überlegenheit nicht sowohl des Monotheismus über den reinen Polytheismus, als vielmehr der zur Herrschaft gekommenen Religion über den besiegten Aberglauben. Es ist ein Gottesurtheil, welches er in den Erfolgen des Christenthums sieht. Die Gottheit Christi und die Göttlichkeit seiner Lehre wird durch seine Macht bewiesen, nicht allein durch die Macht, welche er während seines Wandels unter den Menschen übte, durch seine wunderthätigen Werke, noch allein durch die Wunder, welche noch jetzt in seinem Namen vollbracht werden, sondern noch viel mehr durch die allgemeine Veränderung der

1) C. gent. 30.

religiösen Denkweise unter den Menschen, welche von der Zeit seiner Erscheinung an sich verbreitet hat. Seit dieser Zeit sind allmälig immer mehr die Verehrungen der Götzen verschwunden, die Orakel verstummt, die Zauberei ist in Verachtung gerathen, die Griechische Weisheit hat von da an begonnen zu sinken und alles, was dem christlichen Glauben zuwider ist, hat zurücktreten müssen. Selbst die Barbaren, denen wilde Sitten eingeboren sind, wenn das Christenthum zu ihnen kommt, wenden sich zum Frieden und zur Eintracht. Über die ganze bewohnte Erde verbreitet sich die neue Lehre und beweist ihre weltüberwindende Kraft. Das sind die Waffen, in welchen Christus sich als Gott offenbart. Wie der Blinde, welcher die Sonne nicht sieht, aber sie doch in ihrem wärmenden Stral gewahr wird, so müssen wir seine Werke schauend an seine Kraft glauben [1].

Es ist eine ganz ähnliche einfache Beweisart, welche Athanasius dem Atheismus und Polytheismus entgegensetzt. Daß ein Gott ist, beweist uns das Dasein der Schöpfung; daß nur ein Gott ist, sehen wir aus der Einheit der Welt, aus der Harmonie aller Geschöpfe unter einander. Diese Schöpfung ist wie eine Schrift, welche laut ihren Herrn und Schöpfer verkündet, wie ein Werk, welches seinen unsichtbaren Meister offenbart [2]. Die Epikureer, welche die Vorsehung Gottes leugnen

1) De incarn. verbi dei 32; 46; 52; 54; 55.

2) C. gent. 34; 35; 39. *γνώρισμα γὰρ ἀσφαλὲς τοῦ ἕνα τὸν ποιητὴν εἶναι τοῦ παντός ἐστι τοῦτο τὸ μὴ πολλούς, ἀλλ' ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. — — λόγου ὄντος φυσικοῦ τὸ ἓν καὶ τέλειον τῶν διαφόρων κρεῖττον εἶναι.*

und behaupten, daß alles aus Zufall entstanden sei, streiten gegen die offenbaren Thatsachen der Erscheinungen, da eine solche zweckmäßige Ordnung aller Dinge, wie sie die Welt offenbar zeigt, nicht durch Zufall entstanden sein kann. Diese Fülle der Schöpfung verlangt aber auch einen vollkommenen Schöpfer, und daher muß auch der Dualismus eines Platon verworfen werden, welcher Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als einen von der Materie abhängigen Werkmeister der Welt sich dachte [1]. Diesen Sätzen, welche von der Vollkommenheit und Harmonie der Welt ausgehen, stellen sich aber andere Sätze zur Seite, welche auf die Unvollkommenheit und den Streit der Welt aufmerksam machen, damit wir nicht etwa auf den Einfall gerathen möchten sie selbst für Gott zu halten. *Die Welt in viele Theile getheilt, welche einer des andern wechselseitig bedürfen*, kann nicht für Gott gehalten werden, welcher vollkommen ist, denn sonst würde Gott in unvollkommene Theile getheilt und so in die mannigfaltigsten Verschiedenheiten zerfallend sich selbst ungleich sein. Die Welt ist ein Körper, Gott aber unkörperlich; die Welt, aus einer Vielheit von Theilen bestehend, muß in viele Gegensätze zerfallen, die mit einander wechselseitig in Streit stehen; ein solches sich selbst bestreitendes Wesen, welchem Übereinstimmung des Sinnes mangelt, kann nicht für Gott gehalten werden [2].

Doch bei diesen Beweisen bleibt Athanasius nicht stehen, vielmehr sieht er sie nur als Hülfsbeweise an,

1) De incarn. verbi 2.
2) C. gent. 27 sqq.

welche uns wohl nöthig sein möchten, wenn unsere Seele Gott nicht schauen kann in sich selbst, weil ihre Vernunft getrübt ist von außenher [1]; sonst aber liegt ihm der wahre Beweis für das Sein Gottes, so wie die wahre Erkenntniß Gottes in der Vernunft. Wenn er daher auch behauptet, daß Gott über alle menschliche Erkenntniß sei, so hindert ihn dies doch nicht zugleich festzuhalten, daß dem Menschen doch auch von Gottes Gnade Vernunft beiwohne, durch welche er über die sinnliche Wahrnehmung und jede körperliche Vorstellung hinausdringe und in dem Bilde und der Ähnlichkeit mit Gott die göttliche Vorsehung erblicken könne [2]. Nur die Vermischung mit dem Unreinen, mit den Begierden, welche zum Leiblichen uns ziehen, verhindert uns in der Gemeinschaft mit Gott dessen Erkenntniß zu haben. Wir müssen bemerken, daß hierin Athanasius sehr genau an die Lehren der Neu-Platoniker sich anschließt, obgleich er, wie wir schon sahen, auch gegen den Platon polemisirt. Erst in dieser Zeit — wir haben hierbei auch an den Arius zu denken — verbreitet sich unter den Kirchenlehrern der reine Platonismus im Sinn dieser Zeiten, unvermischt oder doch nur wenig gemischt mit der stoischen Denkweise, welche, wie früher gezeigt, einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Lehren der Alexandriner gehabt hatte. Wir dür-

---

1) Ib. 34 fin. — εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον. De incarn. verbi 12.

2) C. gent. 2. ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γενόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.

sen wohl annehmen, obwohl wir keine entscheidende Zeugnisse dafür nachzuweisen haben, daß die Wiederherstellung der Platonischen Lehre durch den Plotinus hierauf eingewirkt habe.

Um nun seinen von der Vernunft ausgehenden Beweis für das Sein Gottes durchzuführen, sucht Athanasius zuerst nachzuweisen, daß wir vernünftige Wesen sind. Er beruft sich dafür auf den Unterschied des Menschen von den unvernünftigen Thieren, welcher darin bestehe, daß diese in ihren natürlichen Trieben nur vom Gegenwärtigen geleitet würden, während der Mensch überlegen könne. Dadurch beweist sich, daß seine Vernunft etwas anderes ist, als die Sinne, indem jene diese beurtheilt und sie auf das richtet, was gesehn, gehört und überhaupt wahrgenommen werden soll. *Da zeigt sich die Vernunft als* eine Meisterin der Harmonie; sie weiß die verschiedenen Sinne zu gebrauchen zu einem Zusammenhang, wie ein Musiker die Saiten der Lyra. Von der körperlichen Erscheinung ist diese Kraft der vernünftigen Seele durchaus verschieden, indem sie ganz andere Bewegungen hat, als jene, das Vergangene bedenkt, das Zukünftige ahnet und mit ihrem Blick das Entfernteste umfaßt. Noch entschiedener aber beweist sich die Vernunft in dem Gedanken und in der Sehnsucht der Unsterblichkeit und des Ewigen, welche uns die Vergänglichkeit des Körperlichen verachten lehren und den Tod für die Tugend zu leiden ermahnen. So offenbart sich die Vernunft als weit hinausgehend über die Beschränktheit des körperlichen Lebens; sie ist das Herschende in uns, welches Gutes und Böses uns unterscheiden lehrt und den Gesetzen des Guten zu folgen

befiehlt [1]). Auf diese Vernunft, verlangt nun Athanasius, sollen wir blicken, die Seele reinigend vom Schmutze der Sünde und der Begierden, überhaupt von allem Fremdartigen, daß sie sei, wie sie ursprünglich geworden ist, um in ihr Gottes Vernunft, sein Wort zu erkennen, durch welches sie wurde, und durch das Wort nicht minder den Vater. Deswegen sieht er die Gottlosigkeit und die Abgötterei nur als eine Selbstentfremdung der Seele an. Der Mensch hat sich abgewendet von sich selbst, dem Körperlichen sich zugewendet als dem, welches unter ihm ist; aber er darf nur zurückkehren in sich selbst, um seine Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu erkennen und das göttliche Ebenbild in sich gewahr zu werden [2]). Dies ist der Beweis für das Sein, für die Wahrheit Gottes. Wir bedürfen keines andern Dinges um Gott zu erkennen, als uns selbst. Nicht entfernt von uns ist der Weg zu ihm, zur Wahrheit; denn in uns haben wir den Glauben und das Reich Gottes. Die Verleugnung Gottes ist daher dem Athanasius gleich der Verleugnung seiner Seele und der Vernunft [3]). Dies ist ganz die Denk-

1) Ib. 31 sq.

2) Ib. 2. ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω, ἑαυτῷ συνών, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς, τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβὰς ἄνω μετάρσιος γίνεται καὶ τὸν λόγον ἰδὼν ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ λόγου πατέρα κτλ. Ib. 8. ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη (sc. ἡ ψυχή) τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται. Ib. 34.

3) Ib. 30. ἡ δὲ τῆς ἀληθείας ὁδὸς πρὸς τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἕξει τὸν σκοπόν. πρὸς δὲ τὴν ταύτης γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν. — — ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστί — — καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τίς ἂν εἴη αὕτη, φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν.

weise, in welcher auch die spätern Kirchenlehrer Gedanken des neuern Platonismus sich aneigneten, eine Denkweise, welcher wir noch mehrmals unter verschiedenen Formen begegnen werden.

Beim Athanasius tritt sie in der einfachsten Gestalt auf, indem er ganz in der theologischen Richtung versenkt ist und sein Blick das Gebiet des Weltlichen überschauend noch nicht zu deutlichen Begriffen sich entwickelt hat. In der Erkenntniß Gottes liegt ihm alle Wahrheit des Denkens und des Seins. Ohne sie wäre alles nichts nütze, ohne sie wäre keine Vernunft [1]). Daher ist ihm die Abwendung von Gott auch zugleich die Abwendung von sich selbst und die Hinwendung zum Nichtigen; die Seele denkt da, obgleich sich selbst denkend, doch nur das Nicht-Seiende und ist nur Nichtiges; denn sie ist da böse und das Böse ist nur das Nicht-Seiende [2]). Dem Dualismus weiß Athanasius in keiner andern Weise zu entgehn, als indem er durch diesen seinen Begriff vom Bösen das Böse vernichtet [3]). Er meint nemlich, da der gute Gott nichts anderes habe machen können als nur Gutes, so dürfe das Böse nur als eine Folge davon angesehn werden, daß die Seele, welche Freiheit erhalten hat, von Gott sich abwendend dadurch auch des Guten und wahrhaft Seienden beraubt wurde und das Nicht-

---

1) De incarn. verbi 11. ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν (sc. ὁ θεός) οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀνθρώπους) ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητήν; ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοὶ μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ πατρὸς λόγον;

2) C. gent. 3; 4; 8; de incarn. verbi 3; 4.

3) C. gent. 6.

Seiende zu denken begann, leere Vorstellungen in sich erzeugend, in welchen sie glaubte etwas zu machen ohne etwas zu machen [1].

Wenn man nun den Sinn dieser Lehren recht überdenkt, so wird man freilich wohl bemerken müssen, daß sie nur eine ungenügende und oberflächliche Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt voraussetzen. Dies äußert sich besonders darin, daß dem Athanasius das Gute und das Böse, das Vollkommene und das Unvollkommene in der Welt fast ganz auseinanderfallen. Bald scheint es ihn zu befremden, daß in der Schöpfung das eine, bald daß in ihr das andere sich vorfindet. Daß Gott eine solche sinnliche Welt erschuf, nothwendig unvollkommen ihrer Natur nach und der göttlichen Wahrheit untheilhaftig, das erscheint ihm fast als etwas Willkürliches oder Zufälliges. Er äußert die Meinung, daß Gott andere und mehrere Welten hätte schaffen können; daß er aber nur eine Welt machte, sei deswegen geschehen, damit uns darin die Einheit des Weltschöpfers offenbar würde [2]. Wenn er hier auch einen Beweggrund für die Schöpfung der sinnlichen Welt anerkennt, so beruht derselbe doch nur auf der Schwäche der vernünftigen Seele, welche durch das Äußere verdunkelt nicht im Stande sein möchte in sich selbst Gott zu erkennen. Diese Schwäche voraussehend habe Gott die sinnliche Welt ge-

---

1) Ib. 7. οὔτε οὐσία τις ἔστιν αὐτοῦ (sc. τοῦ κακοῦ). ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα. — — δοκοῦσά τι ποιεῖν οὐδὲν ποιεῖ (sc. ἡ ψυχή).

2) Ib. 39.

macht, damit er in diesem seinem Werke erkannt werde [1]). Es erinnert diese Ansicht an die Lehre des Origenes, daß die sinnliche Schöpfung erst eine Folge des Abfalls sei; aber freilich in einer Weise, welche ihr selbst nicht vortheilhaft ist; denn offenbar bewegt sich diese Erklärungsweise in einem Cirkel, indem sie zuerst die Verdunkelung der Seele, durch welche sie Gott in sich zu schauen unvermögend ist, vom Äußern, d. h. doch unstreitig von den sinnlichen Dingen ableitet, nachher aber eben diese Dinge zur Hülfe für die Schwachheit der Seele verlangt. Die Sinnenwelt würde hiernach nur ein Mittel sein, welches dadurch nothwendig wird, daß es zuerst gegen seinen eigenen Zweck wirkt. Offenbar hat Athanasius auf diese Seite der Untersuchung nur wenigen Fleiß gewendet.

Aber auch von der andern Seite scheint es ihm wieder seltsam, daß die Geschöpfe des Vollkommenen theilhaftig sein sollen. Er stellt den Grundsatz auf, das Hervorbringende müsse vollkommener sein als das Hervorgebrachte [2]). Wenn nun hierin liegt, daß die Geschöpfe nur unvollkommen und beschränkt sein können, so verbindet sich damit auch der Lehrsatz, daß nur Gott eins und untheilbar sei, alle Geschöpfe dagegen in einer Vielheit vorhanden, indem ein jedes seinen Dienst habe zur Erfüllung des Ganzen; denn daraus folgt, daß ein jedes Geschöpf als ein unvollkommenes, von den andern zu

1) Ib. 34 f. oben; de incarn. verbi 12. εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων, ἵν' ἐὰν ἀμελήσαιεν δι' ἑαυτῶν τὸν θεὸν ἐπιγνῶναι, ἔχωσι διὰ τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν.

2) C. gent. 9. τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου κρεῖττον εἶναι δεῖ.

ergänzendes Glied der Welt angesehn werden muß [1]). Daher behauptet auch Athanasius die durchgängige Verschiedenheit aller Geschöpfe, so daß auch nicht eins völlig dem andern gleich sein könne [2]). Von einer andern Seite tritt diese Unvollkommenheit der Geschöpfe darin zu Tage, daß sie veränderlich sind, weil sie aus dem Nicht-Seienden ihr Bestehn haben und deswegen vergänglich sein müssen, weil sie in das Nichtsein zurückkehren und den Tod erleiden können, wenn Gottes Güte ihnen nicht Unsterblichkeit verleiht [3]). Dies gilt besonders von dem Menschen und von der Seele, obwohl dieser nach Platonischer Lehre Unsterblichkeit zugeschrieben wird [4]); denn ihrem Wesen nach ist sie leicht beweglich und kann niemals gänzlich sich zu bewegen aufhören; ihr kommt Freiheit zu, vermöge welcher sie die Glieder ihres Leibes zum Guten und Bösen gebrauchen und dem Seienden oder dem Nichtseienden sich zuneigen kann [5]). Besonders wird auch darin ein Beweis der Unvollkommenheit der Geschöpfe gefunden, daß sie nur allmälig sich vervollkommnen und in der Tugend fortschreiten können [6]). Nun ist es aber merkwürdig, wie scharf Athanasius das Vollkommene und das Unvollkommene in den geschaffenen Wesen von einander abschneidet.

---

1) C. Arian. II, 27 sq.; c. gent. 27.

2) C. Arian. II, 19.

3) C. gent. 41. *τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ᾽ ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει.* C. Arian. I, 51.

4) C. gent. 33.

5) Ib. 4; c. Arian. I, 51.

6) C. Arian. III, 52.

Er legt dem einen und dem andern einen verschiedenen Ursprung bei und anstatt beide aus einer und derselben schöpferischen Handlung hervorgehn zu lassen, läßt er uns zwei Momente der Schöpfung unterscheiden, von welchen das eine die Unvollkommenheit der Geschöpfe hervorgebracht, das andere der vernünftigen Seele ihre Vollkommenheit mitgetheilt habe. Nicht einfach, wie die übrigen Geschöpfe, hat Gott die Menschen gemacht durch sein schöpferisches Wort, sondern einsehend, daß sie in dieser Weise geschaffen und aus dem Nichtseienden geworden nicht fähig sein würden das Nichtgewordene zu begreifen, daß sie alsdann auch wegen ihrer Entstehung in das Nichtseiende zurückkehren und nicht unsterblich sein würden, hat er ihnen gleichsam durch eine zweite schöpferische That *auch die Kraft seiner eigenen Vernunft* wie einen Schatten seines schöpferischen Wortes mitgetheilt, damit sie immer bleiben könnten in einem seligen Leben. In dieser Richtung den Menschen von seiner Vernunft unterscheidend meint er nun, die menschliche Natur hätte aus sich den Gedanken Gottes nicht fassen können, und damit also ihr Sein nicht unnütz sei, hätte Gott ihrer sich erbarmt und ihr die Erkenntniß seines Wesens mitgetheilt [1]. Freilich darf dies nicht in Widerspruch gedacht werden mit der Einheit der Schöpfung, von welcher Athanasius

1) De incarn. verbi 3. *τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ, πλέον τε χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἁπλῶς ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδιδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι.* Ib. 11.

sonst lehrt, daß in ihr alles auf einmal und in den ersten Individuen schon der Same aller folgenden Geschlechter gewesen sei [1]; aber die Unterscheidung zwischen der Schöpfung des Menschen und der Mittheilung des göttlichen Ebenbildes beabsichtigt doch offenbar zwei wesentlich verschiedene Momente in den vernünftigen Geschöpfen auf das Anschaulichste auseinander zu halten, nemlich auf der einen Seite das, was ihnen als Geschöpfen zukommt, die Unvollkommenheit des Gewordenen, und auf der andern Seite das, was ihnen die göttliche Gnade besonders verliehen hat, des Göttlichen theilhaftig zu sein und sich dadurch über das Loos der vergänglichen Schöpfung zu erheben.

Wir haben diesen Gegensatz schon sonst kennen gelernt; die christliche Denkweise kann ihn nicht verleugnen. Aber schärfer kann er nicht hervorgehoben werden, als von Athanasius. Es ist ihm freilich schon etwas Wunderbares, daß Gott in der Allmacht seines Willens aus dem Nichtseienden die Schöpfung hervorgerufen hat; aber er fordert alsdann noch ein größeres Wunder, daß Gott auch aus dem Vergänglichen das Unvergängliche mache und dem schwachen Geschöpfe die volle Gabe seiner Gottheit verleihe. Darin beruht die Stärke seines Glaubens, daß er nicht ansteht an dieses Wunder zu glauben, welches seine Sehnsucht nach der Erkenntniß Gottes ihm verbürgt. Denn der Glaube besteht in dem Vertrauen, daß sich das Unvermögende in Vermögen, das Kraftlose in Kraft, das

---

1) C. Arian. II, 48. In Adam waren οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους. Ib. 49.

dem Leiden Unterworfene in Freiheit vom Leiden, das Sterbliche in Unsterblichkeit verwandeln werde [1]).

Es ist wohl erlaubt zu sagen, daß Athanasius die beiden Punkte, welche er in der Schöpfung des Menschen unterscheidet, zu scharf von einander absonderte. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung möchte es wesentlich zusammenhängen anzunehmen, daß der vollkommene Gott seine Geschöpfe zur Vollkommenheit geschaffen habe, also nicht schwach und unvermögend das Beste zu ergreifen. Gehen wir aber auf die Vorstellungen der vorchristlichen Welt zurück, auf die Lehren der Griechischen Philosophen, mit welchen die Entwicklung der christlichen Lehre auf das Genaueste zusammenhängt, so finden wir es natürlich, daß jene schroffe Unterscheidung bei ihm sich festsetzte. Denn da herschte die Ansicht, daß Unvollkommenheit den weltlichen Dingen wesentlich, daß ihnen, wie das Werden, so auch das Vergehen nothwendig sei, und es muß als eine Nachwirkung dieser Ansicht angesehn werden, daß Athanasius gleichsam als die Grundlage des Geschaffenen die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit betrachtet, die Unvergänglichkeit aber und das göttliche Wesen in ihm nur als etwas Hinzugekommenes. Wie oftmals haben sich noch in weit spätern Zeiten ähnliche Ansichten geltend gemacht! Wie natürlich erscheinen sie noch jetzt Vielen, welche ihre Auflösung fürchten und an die nothwendige Grenze der menschlichen Natur oder der Geschöpfe uns beständig erinnern! Zu dieser Nachwirkung heidnischer

1) C. Apollin. II, 11. ἀλλ' ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύουσα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.

Denkweisen, welche dem Athanasius nur der Glaube an ein mit der Schöpfung nicht unmittelbar verbundenes Wunder besiegen zu können scheint, gesellt sich übrigens noch ein anderer Punkt, welcher in der Denkweise jener Zeiten lag, die Beschränktheit des Blicks auf das kirchliche Leben und mithin auf das Menschengeschlecht, welchem allein die besondern Wohlthaten Gottes zu Theil geworden. Von diesem Standpunkte aus verschwindet die Bedeutung der übrigen Welt, der sinnlichen Welt, wie Athanasius sagt. Da ist es natürlich zu denken, daß es noch etwas anderes sei von Gott erschaffen sein und die Offenbarung des Göttlichen und unsterbliches Wesen empfangen haben. Geht doch Athanasius folgerichtig hierin so weit unter allen Wesen, welche in den Bereich unserer Erfahrung fallen, nur dem Menschen ein Sein zuzuschreiben, welches etwas nütze sei, weil er allein Vernunft und die Fähigkeit Gott zu erkennen empfangen habe [1].

Der Gegensatz zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen steht nun natürlich in sehr genauer Verbindung mit der Lehre von der Trinität, auf deren Feststellung Athanasius den größesten Einfluß ausgeübt hat. Wir bemerken bei ihr, was die Geschichte uns oft, wenn nicht gewöhnlich zeigt, daß die Urheber oder hauptsächlichsten Begründer einer Lehre auf die Namen und Formeln, in welche sie gefaßt wird, den wenigsten Werth legen. Dem Athanasius kommt es nicht viel darauf an, wie die Namen des Wesens (οὐσία) und der Substanz (ὑπόστασις), über deren Gebrauch in der Trinitätslehre man damals

1) De incarn. verbi 11.

streit, angewendet werden [1]. Wenn gleich er den Ausdruck, daß der Sohn Gottes gleiches Wesens mit dem Vater sei, für den passendern ansah, so betrachtete er ihn doch nur als einen symbolischen. Denn er stimmt mit den frühern Lehrern der Alexandrinischen Schule darin vollkommen überein, daß Gott durch keinen Begriff genügend zu bezeichnen sei. Zwar ist es ihm gewöhnlich Gott gut zu nennen; aber er erklärt auch, Gott sei vielmehr Quelle alles Guten, über dem Guten, wie über dem Wesen [2]. Das wahrhaft Bedeutende dagegen in dem Streite der orthodoxen Kirche für die Trinitätslehre liegt ihm, wie billig, in der Unterscheidung theils der drei Personen in der Gottheit, theils der Geschöpfe vom Schöpfer.

Zunächst zwar, je mehr Athanasius davon überzeugt war, daß alle Worte doch nur in einer uneigentlichen Bedeutung von Gott gebraucht werden könnten, um so mehr könnte es auffallen, daß er dennoch die Unterscheidungen in der Einheit Gottes, auf welche die Trinitätslehre der orthodoxen Kirche ausgeht, in den bestimmtesten Formeln festzuhalten suchte. Allein mit der Lehre von dem Überschwenglichen des Begriffs Gottes hat sich immer der Gedanke vertragen, daß dennoch der Unterschied zwischen Gott und der Welt festgehalten und ausgesprochen werden müsse in bestimmten unterscheidenden Begriffen und

1) De synod. 41 sqq.; 47; tom. ad Antioch. 5 sq..

2) C. gent. 2. ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ἅτε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὤν. De incarn. verbi 3. ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει. De decr. Nic. syn. 22.

daß nicht weniger der Begriff Gottes durch seine Verhältnisse zur Welt sich bestimmen lasse. Von diesem Gedanken ist denn auch Athanasius erfüllt und er wird dadurch in einer ähnlichen Weise wie Origenes zu der Unterscheidung der Personen oder Hypostasen in Gott geführt. Von den Ansichten des Origenes unterscheidet sich seine Lehre wesentlich nur darin, daß er das schöpferische Wort Gottes schärfer von den geschaffenen Dingen absondert und daher über die Schwankungen sich erhebt, welche in den Äußerungen des Origenes über diesen Punkt herschten. Für weniger wesentlich müssen wir es ansehn, daß er entschiedener als Origenes Gott den Vater als Schöpfer der Welt bezeichnet [1], denn daneben steht doch eben so entschieden die andere Formel, welche beim Origenes die vorherschende ist, daß der Sohn Gottes, das schöpferische Wort, die Welt geschaffen habe [2], und immer gilt dieser ihm für das, durch welches die Welt geschaffen worden. Hierin haben wir ohne Zweifel den Beweggrund zu sehen, welcher zur Unterscheidung der göttlichen Hypostasen führte, zunächst freilich nur des Vaters und des Sohnes, deren Begriffe auch beim Athanasius vorherschen, aber alsdann auch des heiligen Geistes nach einer folgerichtigen Anwendung analoger Denkweise.

Athanasius nemlich geht von der Überzeugung aus, daß Gott, der Grund aller Dinge, ein geistiges oder vernünftiges Wesen sei und daher auch von Ewigkeit an als in seinem Wesen liegend seine Vernunft, sein Wort,

1) Z. B. c. gent. 27.

2) Z. B. de incarn. verbi 7. τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα, τοῦ θεοῦ λόγου.

das Selbstbewußtsein seines Wesens in sich habe [1]). Dabei hält er nun die Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit dieses Wesens unerschütterlich fest und betrachtet eben deswegen dasselbe als ein Unerkennbares. Nur durch das schöpferische Wort und seine Hervorbringungen, nur durch die Welt können wir Gott erkennen. Eben deswegen ist es ihm aber auch nothwendig die Offenbarung Gottes, welche uns geworden ist, von dem Sein Gottes in sich selbst zu unterscheiden. Jene, das Wort Gottes, ist nichts anderes, als die schöpferische Kraft, welche in der ganzen Welt verbreitet ist und überall Gott verkündet [2]). Den Griechen, welche dieses Wort Gottes nicht anerkennen wollen, setzt er entgegen, daß seine Werke in dieser Welt es bezeugten, indem sie die Vorsehung uns offenbarten, welche alles leite. Seine Beweise, in dieser Richtung der Polemik geführt, streifen in der That sehr nahe an den Begriff an, welchen die Griechischen Philosophen mit dem Namen der Weltseele bezeichneten. Er stimmt diesen bei, wenn sie die Welt einen großen Leib nennen, und betrachtet das göttliche Wort als durch alle Theile dieser Welt verbreitet, indem es durch seine Vorsehung Alles erleuchte, belebe und bewege. So wie die Kraft des Menschen seinen ganzen Leib durchdringe, so durchdringe die Kraft Gottes die ganze Welt. Wer dies leugnen wollte, weil es etwas Gottes Unwürdiges setze, der möchte dahin geführt werden Gott aus seiner Schö-

1) C. Arian. I, 19; 24.

2) C. gent. 29. Der λόγος ist ἡγεμὼν und δημιουργὸς τοῦ παντός, durch welchen wir Gott den Vater erkennen. De incarn. verbi 41. ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα δημιουργηκέναι. Ad Serap. IV, 12.

pfung herauszuwerfen. Ähnliche Äußerungen sind beim Athanasius nicht selten [1]; wir haben sie in derselben Art auch beim Origenes gefunden. Die tiefste Überzeugung des Athanasius ist es, daß Gottes Güte es nicht verschmäht habe zu den gewordenen Dingen herabzusteigen und in ihnen zu wohnen und zu sein, nicht allein als das schöpferische Wort menschliche Gestalt annahm, sondern auch in seiner weltbildenden und weltregierenden Kraft [2]. Es ist offenbar, daß hierdurch ein Begriff gesetzt wird, welcher wesentlich vom Begriffe Gottes des Vaters sich unterscheidet; wenn diesem die Vollkommenheit eines Wesens beigelegt wird, welches untheilbar und unveränderlich in reiner Selbstanschauung beharrt, so kommt dagegen dem Worte Gottes eine Mannigfaltigkeit der Kräfte zu, welche in das Werden der Welt eingehen und in allen Zeiten die Herrschaft der Welt führen. Daß beiden Begriffen einem jeden für sich eine Wahrheit beigelegt wird, welche ein eigenes Sein, eine Substanz oder Hypostase bezeichne, wie man sich damals ausdrückte, das liegt darin, daß sie nicht bloß eine Unterscheidung

---

1) C. gent. 38. καὶ γὰρ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι τῶν μελῶν πρὸς ἑαυτὰ συμφωνίαν ὁρῶντες κτλ. — — ἐννοοῦμεν ἐκ τούτου πάντως εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ σώματι τὴν τούτων ἡγεμονεύουσαν, κἂν μὴ βλέπωμεν αὐτήν· οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεόν. — — ἡ τῶν πάντων μεθ᾽ ὁμονοίας ἁρμονία οὐ πολλούς, ἀλλ᾽ ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον. Ib. 40; de incarn. verbi 17; 41 sq.

2) C. gent. 47. ἔστι γὰρ ὥσπερ τοῦ πατρὸς λόγος καὶ σοφία, οὕτω καὶ τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων γίνεται πρὸς τὴν τοῦ γενήτορος γνῶσιν καὶ ἔννοιαν αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοζωὴ κτλ. De incarn. verbi 17. καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο (sc. ὁ λόγος) καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν. C. Arian. II, 78.

angeben, welche wegen irgend einer Unfähigkeit unseres Denkens gemacht werde, sondern daß sie wahrhaft bestehende Unterschiede ausdrücken sollen. Gott ist ein Wesen für sich, unbedürftig und ohne mit der Veränderung zu thun zu haben; er ist aber auch Schöpfer und Regierer der Welt, in dieser seine ganze Fülle entfaltend. Daß er diese beiden Begriffe, welche von wesentlich verschiedener Art sind, mit einander vereinigt, dies ist das Wunderbare seines Wesens, welches Athanasius in keiner Weise sich verhehlt.

Wer nun über die einzelnen Punkte der Streitigkeiten, in welchen diese Bestimmungen über den Begriff Gottes festgestellt wurden, das Wesentliche nicht aus den Augen verliert, der wird bald gewahr werden, daß alles in diesen Untersuchungen dahin strebt den Dingen der Welt eine vollkommene Offenbarung und eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen. Hierüber erklärt sich Athanasius zu vollkommener Genüge. Der Arianismus ist ihm durchaus verwerflich, weil er die Verehrung eines Geschöpfes billigt und dadurch den Glauben nur theilt [1]. Wir erkennen Gott nur in den Geschöpfen, sei es in uns oder in andern, also in seiner weltbildenden Kraft, wäre daher diese nicht Gott, so würden wir Gott gar nicht erkennen [2]. Durch ein Geschöpf können wir nicht mit Gott verbunden und der Unsterblichkeit theilhaftig werden, denn jedes Geschöpf bedarf selbst Gottes, daß er es mit sich verbinde [3]. Auf das Entschiedenste verwirft daher

1) C. Arian. III, 16.
2) Ib. I, 16.
3) Ib. II, 69. πάλιν δέ, εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρω-

Athanasius die Vorstellungsweise, als könnte Gott mit der Schöpfung und die Schöpfung mit Gott nicht in unmittelbarer Verbindung stehn, denn wollten wir setzen, daß beide nur durch Vermittlung eines dritten Wesens verbunden werden könnten, so würde dies in das Unendliche uns führen, indem das Vermittelnde doch auch wieder nur ein Geschöpf sein könnte [1]. Er ist vielmehr, wie wir sahen, davon durchdrungen, daß Gottes schöpferische Kraft unmittelbar in allen Dingen gegenwärtig ist und wir also unmittelbar mit Gott in Verbindung stehen. In unserer Vernunft besonders tragen wir das Ebenbild der göttlichen Vernunft, welches vollkommen dazu genügen würde uns die schöpferische Weisheit Gottes und durch sie Gott den Vater zu offenbaren, wenn nicht unsere Schwäche uns zum Abfall geführt und dadurch noch eine besondere Offenbarung nothwendig gemacht hätte [2].

Daß nun aber der Offenbarung Gottes durch seinen Sohn, durch das weltbildende Wort, wie genau sie auch mit der Mannigfaltigkeit und dem Werden der weltlichen Dinge verbunden ist, nichts von der ganzen Vollkommenheit Gottes abgehe, dies sollen alle die Sätze erhärten, welche die Gottheit, die Unveränderlichkeit und das Ungewordene des göttlichen Wortes behaupten. In dieser Richtung bestreitet Athanasius auch besonders die Ansicht,

---

πος οὐδὲν ἧττον θνητὸς μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ. οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.

1) Ib. 26.

2) De incarn. verbi 12. αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα· εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων.

daß die schöpferische Vernunft Gottes nur eine samenartige Vernunft sei, welche wie die Natur des Aristoteles oder der Demiurg der Valentinianer nur mit unbewußter Kunst alles vollbringe [1]; vielmehr, wenn gleich überall gegenwärtig und in verschiedenen Zeiten verschieden wirkend, sei doch diese göttliche Vernunft untheilbar, leidenlos und unveränderlich [2]. Wenn sie einer Zunahme fähig, wenn sie einmal so, ein andermal anders wäre, so würde sie in keiner Zeit dem Vater gleich sein und ihn offenbaren können [3]. Indem Athanasius so dem Sohne Gottes die volle Gottheit ihrem ganzen Inhalte nach zuschreibt, kann er natürlich auch nicht zugeben, daß er nur der Schöpfung wegen aus Gott hervorgegangen sei, als ein Werkzeug Gottes oder ein Mittel, welches geringer sein müßte selbst *als* sein *Zweck*, also *als* die *Welt*. Gott bedarf keines solchen Werkzeuges, sein Wille genügt zur Schöpfung [4]. Um die wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater so wie seine wesentliche Verschiedenheit von den Geschöpfen auszudrücken verwirft auch Athanasius die Formel der Arianer, daß der Sohn durch den Willen des Vaters sei, und vertheidigt sich gegen die Einwürfe seiner Gegner, daß er dadurch Gott der Nothwendigkeit unterwerfe, durch die Unterscheidung dessen, was dem

1) C. gent. 40. *λόγον δὲ φημὶ οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γενομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην.*

2) Ib. 41; de incarn. verbi 54; c. Arian. I, 51.

3) C. Arian. I, 35.

4) Ib. II, 29 sq.; 71.

Willen entgegensetzt, und dessen, was über dem Willen ist. Dies sei die Natur Gottes, aus welcher der Sohn gezeugt worden [1]. Seine Vorstellungen über das Erzeugtwerden des Sohnes schließen sich an die Bilder der Emanationslehre an; wie ein Licht seine Stralen aussendet, so sendet Gott seinen Sohn aus; ohne Bild aber sieht er das Erzeugtwerden nur als ein Theilhaben an Gott an, welches er mit der Weise vergleicht, wie auch die Geschöpfe durch den Sohn in geistiger Weise Theil haben an Gott [2].

Wir haben schon oben erwähnt, daß Gott nicht allein durch seine weltbildende Kraft sich offenbart, sondern im Besondern auch in der menschlichen Gestalt unseres Heilands. Die Art, wie Athanasius diese zweite Offenbarung als nothwendig nachzuweisen versucht, macht uns den Mangel seiner Lehre sehr fühlbar, daß sie in keine genauere Untersuchung der weltlichen Dinge eingeht. Denn man sollte meinen, daß die Weise, wie er die Kraft Gottes in allen Dingen gegenwärtig erblickt, ausdrücklich hinzufügend, daß in allen Dingen zusammen und in einem jeden einzelnen der Abdruck und das Bild Gottes vorhanden sei, daß daher auch die Weisheit Gottes, in welcher wir ihn erkennen, in einem jeden von uns sich finde —, daß diese Weise uns nicht allein für fähig erklärte Gott zu erkennen, sondern uns auch diese Erkenntniß wirklich verliehe. Dennoch setzt er nur das

---

1) Ib. III, 62. ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.

2) Ib. I, 16.

Erstere [1]), obwohl seine Beschreibungen von dem Leben des ersten Menschen vor seinem Fall, wie schon früher bemerkt, dahin zu führen scheinen, daß er ihm eine ungestörte und die innigste Gemeinschaft mit Gott zugeschrieben habe. Doch setzt er dabei die Schwäche des Menschen voraus und die Möglichkeit des Abfalls durch seine Freiheit, welches nicht anders erklärt werden kann, als vermittelst der Annahme, daß der erste Mensch nur das Vermögen Gott vollkommen zu erkennen besitze, aber nicht die Wirklichkeit dieser Erkenntniß. Da meint nun Athanasius, der Körper und seine Wahrnehmungen ständen dem geschaffenen Menschen näher als Gott und in seiner Trägheit das Höhere und Entferntere zu ergreifen hätte er sich den sinnlichen Dingen zugewendet und dem Nichtigen sich ergeben [2]). Die nächste Folge hiervon ist denn natürlich, daß der Mensch nun in die Nichtigkeit der sinnlichen Dinge tiefer versunken und mehr als früher Gott entfremdet ist, die zweite Folge aber, daß eine neue Offenbarung Gottes im Zeitlichen und Sinnlichen eintreten muß, damit der Wille Gottes mit dem Menschengeschlechte nicht ohne Erfolg bleibe. Denn da die Menschen nun dem Sinnlichen verfallen sind, so mußte auch Gott sich ihnen im Sinnlichen zeigen. Wie ein guter Lehrer mußte er sich zu der Fassungskraft seiner Schüler herablassen, und

---

1) C. Arian. II, 78. *ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς* (sc. *τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ*) *ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι. — — οὕτως ὄντος αὐτοῦ σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐστιν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ᾗ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ σοφίας.*

2) C. gent. 3.

weil sie ihn im Ganzen nicht mehr erkennen konnten, im Theile sich ihnen verkünden, weil sie in dem ihnen Unähnlichen und Entfernten ihn nicht sehen konnten, in dem ihnen Ähnlichen und Naheliegenden, in dem Menschen also, sich ihnen zu erkennen geben, eine ihnen verständliche Rede an sie richtend [1]. So macht uns Anastasius darauf aufmerksam, wie unsere schwache Vernunft, wenn nicht ausschließlich, so doch vorherschend zur Erkenntniß Gottes geführt wird durch seine Wirkungen in der uns am nächsten verwandten und am leichtesten verständlichen Natur, um daraus die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes abzuleiten. Daß Gott in menschlicher Gestalt sich uns offenbaren könne, dafür beruft er sich auch nicht allein darauf, daß seiner Allmacht auch das Unmögliche möglich sei, sondern, wie wenig er auch sonst vor Wundern sich scheut, so können wir doch nicht verkennen, daß er dabei bemüht ist die wunderbaren Wirkungen Gottes und so auch besonders seine wunderbaren Offenbarungen in einen nothwendigen und begreiflichen Zusammenhang mit dem ganzen Verlaufe der göttlichen Wirkungen in der Welt zu bringen. So leitet er die Nothwendigkeit einer wunderthätigen Hülfe für den abgefallenen und schwachen Menschen daraus ab, daß Gott nach der Schöpfung in einer andern Weise seine Wirksamkeit beweisen mußte, als in der Schöpfung. Denn in dieser bedurfte es nur des Winkes Gottes, um alles aus dem Nichts zu machen; als aber die Welt bestand, konnte sich die Wirksamkeit

1) De incarn. verbi 12. ἄνθρωποι γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγυτέρω δύνανται μαθεῖν περὶ τῶν κρειττόνων. Ib. 15 sq.; 43.

Gottes nur an das Bestehende anschließen und mußte in diesem mit ungewöhnlicher Kraft, namentlich in der menschlichen Gestalt wirken [1]). So leitet Athanasius auch die Wunder Christi daraus ab, daß er als die schöpferische Kraft, welche als solche auch über alles hersche, sich beweisen mußte, um das Göttliche in sich zu offenbaren [2]). Es ist demnach in den Wundern Gottes nichts anderes zu sehen, als eine Fortsetzung seiner schöpferischen Thätigkeit, in Beziehung auf Gott in der That dasselbe, was die Erschaffung der Welt, nur daß diese Thätigkeit Gottes in einem andern Verhältnisse zu den geschaffenen Dingen jetzt sich zeigen muß, da sie sind, als früher, da sie noch nicht waren. Wie sehr hiernach das Wunderbare ihm in Übereinstimmung erscheint mit den gewöhnlichen Erscheinungen des Lebens, das sieht man besonders an seiner Ansicht von der Menschwerdung des göttlichen Wortes. Es ist ihm durchaus nichts Abgeschmacktes oder Unschickliches, wenn behauptet werde, Gott habe in dem Menschen seiner ganzen Vollkommenheit nach sich offenbart, denn da er allem und jedem Einzelnen gegenwärtig ist seiner ganzen Fülle nach, wie das lebendige Wesen in allen seinen Gliedern sein ganzes Leben entfaltet, so konnte er auch in einem jeden Theile der Schöpfung, in den Gestirnen, wie im Menschen seine Gottheit offenbaren. Wie die menschliche Vernunft durch ein Glied des Leibes, durch die Zunge, sich verkündet, obgleich sie durch den ganzen Leib verbreitet ist, so verkündet sich Gott durch

1) De incarn. verbi 44.
2) Ib. 18.

einen Theil der Welt, obgleich er der ganzen Welt inwohnt [1].

Nun unterscheidet aber Athanasius die vollkommene Offenbarung Gottes von der unvollkommenen. Diese ist durch das Gesetz und die Propheten geschehn, jene durch Christum. Auch in jenen verkündete sich Gott den Menschen menschlich; auch in ihnen ist derselbe Inhalt der Offenbarung, welcher schon in der Schöpfung war; nur weil diese zu groß und umfassend war, als daß der enge Verstand der Menschen sie hätte fassen können, zog die göttliche Offenbarung in dem Gesetze und den Propheten gleichsam ins Kleine sich zusammen; auch sie richtete sich nicht allein an die Juden, sondern, wenn auch unter diesen an den Tag gekommen, war sie doch für das ganze Menschengeschlecht. Aber es wollte sie nicht vernehmen [2]. Die vollkommene Offenbarung dagegen konnte nur durch das Wort Gottes, den Anfang aller Dinge, geschehen. Denn damit der gefallene Mensch die Stimme Gottes vernehmen könnte, mußte er in der Wurzel seines Seins erneuert werden. Es war nicht genügend, daß er seine Sünde bereuete; denn die Reue konnte nur der Sünde Einhalt thun, aber nicht die natürlichen Folgen der frühern Sünden hinwegnehmen. Das Bild Gottes im Menschen war verdunkelt durch die frühere Sünde; es mußte

---

1) De incarn. verbi 42. καὶ ὥσπερ ὁ νοῦς δι᾽ ὅλου τοῦ ἀνθρώπου ὢν ἀπὸ μέρους τοῦ σώματος, τῆς γλώττης λέγω, σημαίνεται καὶ οὐ δήπου τις ἐλαττοῦσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ διὰ τοῦτο λέγει, οὕτως ὁ λόγος διὰ πάντων ὢν, εἰ ἀνθρωπίνῳ κέχρηται ὀργάνῳ, οὐκ ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο τοῦτο.

2) Ib. 12.

wieder erneuert werden und dies konnte durch nichts anderes, durch kein Geschöpf, durch keinen Engel geschehn, sondern allein durch den Schöpfer selbst, durch das vollkommene Ebenbild Gottes des Vaters in seinem Sohne. So wie ein beschmutztes Bild nur dadurch wieder gereinigt und zu seiner Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden kann, daß der, von welchem es abgenommen worden, zugegen ist, so kann auch nur dadurch das göttliche Ebenbild in uns wieder hergestellt werden, daß Gott selbst erscheint unter den Menschen und diesen eine neue Gestalt giebt [1]. So erblickt Athanasius in der Erlösung von der Sünde die Erneuerung unserer Kraft zum Guten und hält damit auch zugleich den Gedanken fest, daß hierin doch nichts anderes sei, als die schöpferische Thätigkeit Gottes, welche sich für uns dabei erneuere. Beide, Schöpfung und Erlösung, stehen ihm im genauesten Zusammenhange. Wenn diese Gedankenverbindung nicht völlig genügen sollte, so beruht dies nur darauf, daß die Erneuerung der menschlichen Kraft als etwas dargestellt wird, was wie ein neuer Act der Schöpfung erscheint, ohne daß gezeigt würde, wie derselbe mit der ursprünglichen Schöpfung und mit dem frühern Leben der Geschöpfe zusammenhange, obgleich Athanasius einen solchen Zusammenhang von allen wunderbaren Einwirkungen Gottes auf die Welt forderte, wie wir früher gesehn haben. Auch hierin kann man nur eine natürliche Folge davon sehen, daß Athanasius nur beiläufig auf die Untersuchung der weltlichen Dinge eingeht.

---

1) Ib. 7; 13 sq.

Die Untersuchungen über die Trinität, an die Glaubensformel sich anschließend, mußten natürlich auch den Begriff des heiligen Geistes in einer ähnlichen Weise ergreifen, wie den Begriff des Sohnes Gottes, und von dem folgerichtigen Geiste des Athanasius läßt sich erwarten, daß er nicht gezögert haben werde dem heiligen Geiste eben so die Gottheit zuzueignen, wie dem Sohne. Wie in der Untersuchung über den Sohn geht er auch hierbei davon aus, daß, wäre der heilige Geist nicht Gott, sondern nur eins der Geschöpfe, wir durch seine Wirkungen nicht mit Gott verbunden sein würden. Da er zu Göttern uns macht, ist er ohne Zweifel Gott [1]. Der heilige Geist gehört demnach nach Platonischer Ausdrucksweise zu den Dingen, an welchen man Theil hat, welche aber nicht wieder an einem Andern Theil haben [2]. Es sind dies Folgerungen, welche aus der Kirchenlehre hervorgehn; sie sind aber auch in der allgemeinen wissenschaftlichen Denkweise des Athanasius deutlich angelegt. Es kommt um dies einzusehn besonders darauf an den Punkt herauszuheben, welcher ihm die Nothwendigkeit an die Hand gab, den heiligen Geist vom Sohne Gottes zu unterscheiden. Der heilige Geist, äußert er sich hierüber, verbindet die Schöpfung mit dem Sohne; durch die Gnade des Geistes haben alle Dinge an dem Sohne Theil [3]. Man muß sich hier wieder fragen, wie

1) Ad Serap. ep. I, 23; 24. *εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστί.* Ib. 29. *τίς ὑμᾶς συνάψει τῷ θεῷ μὴ ἔχοντας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τῆς κτίσεως;*

2) Ib. 23; 27. *μεθεκτόν ἐστι καὶ οὐ μετέχον.*

3) Ib. 25. *τὸ δὲ συνάπτον τῷ υἱῷ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ*

schon oben in ähnlicher Weise gefragt wurde, warum Athanasius es noch für nöthig halte, daß wir erst durch den heiligen Geist mit dem Sohne verbunden würden und nicht unmittelbar mit ihm verbunden wären, wie durch die ursprüngliche Schöpfung, so durch die Erneuerung unserer Natur. Aber die Antwort wird auch in derselben Weise sich ergeben, wie früher. Die Wirksamkeit des göttlichen Wortes verleiht nur die Möglichkeit das Göttliche uns anzueignen und offenbart uns Gott in menschlicher Gestalt; aber es bleibt nun noch übrig die wirkliche Erkenntniß des Göttlichen in frommer Gesinnung zu vollziehen. Dies denkt sich nun freilich Athanasius auch als eine Sache des Menschen, der in der Freiheit seines Willens Gott sich zuwenden soll, aber nicht allein als *eine Sache des Menschen, sondern nicht weniger Gottes.* So wie immer in der christlichen Kirche die Lehre geherscht hat, daß die göttliche Gnade der Freiheit des Menschen, wirksam in diesem selbst, zu Hülfe kommen müsse, daß die Heiligung des Willens auch ein Werk Gottes sei, so findet auch Athanasius, daß alle Veranstaltungen Gottes zu seiner Offenbarung in der Schöpfung der Welt, in ihrer Wiederherstellung und in der Menschwerdung des göttlichen Wortes vergeblich sein würden, wenn er nicht auch zuletzt noch alles Gute in uns vollzöge. Er findet aber auch, daß diese innere Wirksamkeit des göttlichen Geistes unterschieden werden müsse von Gott als der Quelle alles Seins, wie von seiner Wirk-

---

τῶν κτισμάτων. C. Arian. I, 16. αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος (al. πατρός) γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν.



samkeit in der Gründung und Regierung der Welt. Hierzu paßt die Formel, in welcher er die Unterschiede der drei Hypostasen ausspricht, an eine Schriftstelle sich anschließend, Gott sei als Vater über allen, als Sohn durch alle und als heiliger Geist in allen Dingen. Er fügt hinzu, was seiner ganzen Lehre von der Trinität zum Grunde liegt, daß dies nicht allein Unterschiede der Worte oder der Gedanken wären, sondern daß sie Wahrheit setzten und wirklich Vorhandenes [1].

Man wird wohl fragen können, ob die Ausdrücke, in welche diese Lehren vom Athanasius gefaßt wurden, die Genauigkeit haben, welche wir in wissenschaftlicher Darstellung suchen müssen, ja ob nicht überhaupt die Gegenstände, um welche sie sich drehen, so durchaus nicht ihres Gleichen haben, daß sie durch keine Worte genügend ausgedrückt werden können, da die Natur unserer Rede überall nur durch Gleichartigkeit und Allgemeinheit ihre Gegenstände zu bezeichnen weiß; allein wir haben gesehn, daß Athanasius selbst dies nicht verleugnete, und das Wesen seiner Trinitätslehre darf daher nicht in den Worten, deren kirchlichen Gebrauch er feststellen half, gesucht werden. Es geht vielmehr aus der Einsicht hervor, daß wir das ewige Sein Gottes in sich, welches im Begriffe des Vaters dargestellt wird, in der genauesten Verbindung

---

1) Ib. 28. *ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. — — καὶ οὕτως εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου, ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. τριὰς δὲ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς.*

oder vielmehr in vollkommener Übereinstimmung uns denken müssen theils mit der Schöpfung und Regierung der Welt, welche das Wort Gottes vertritt, theils mit der Vollendung der Welt in ihrem Innern oder in den vernünftigen Wesen, welche der heilige Geist bewirkt, wenn anders der unwandelbare Gott nicht der veränderlichen Welt fern sein, sondern in ihr und in uns alles Vollkommene und die wahre Offenbarung des Ewigen wirken soll. Daß diese Unterscheidungen nicht müssig sind, sondern in der Natur der Sache liegen, in der unwandelbaren Wahrheit Gottes selbst, das soll die Forderung ausdrücken sie uns als Substanzen oder Hypostasen zu denken. So geht diese ganze Lehre von der Überzeugung aus, daß Gott in diese Welt die ganze und vollständige Kraft seines Wesens gelegt habe, um sich dadurch den vernünftigen Wesen zu offenbaren in der Gemeinschaft der Kirche, welche der heilige Geist in aller ihrer Wahrheit erfüllt.

Drittes Kapitel.

Letzter Abschnitt der Arianischen Streitigkeiten. Eunomius und die Häupter der morgenländischen Kirche, besonders Gregorius von Nyssa.

Noch hatten die Arianischen Streitigkeiten nicht aufgehört. Durch die Einmischungen des Hofes wurden sie nicht weniger genährt, als durch die Einwirkung der Griechischen Philosophie, welche jetzt mit dem Übertritte

so vieler Heiden im stärksten Maße auch der christlichen Schule und Lehrweise sich bemächtigte. Erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts sicherte der Kaiser Theodosius der Große der Nicänischen Lehre auch von Seiten der Staatsgewalt den Sieg, welchen sie bereits durch das Übergewicht ihrer wissenschaftlichen Ausbildung sich gewonnen hatte. Wie sehr diese Lehre der Arianischen überlegen war, das sehen wir unter andern auch daraus, daß sie wesentlich immer in demselben Geiste sich entwickelte, während die sogenannte Arianische Lehre sehr verschiedene Ansichten aufgenommen hat. Dies geschah besonders, als zwei Cappadocier, Aëtius und Eunomius, an die Spitze der Arianer traten, besonders der letztere ein philosophisch gebildeter Mann, dem man eine ernste Gesinnung und ein rein wissenschaftliches Interesse nur mit großem Unrecht absprechen würde. Von der entgegengesetzten Seite aber stritten mit nicht geringerem Ernst und nicht weniger begabt für das Nicänische Concil drei andere Cappadocier, die beiden Brüder Basilius der Große und Gregorius von Nyssa mit ihrem Freunde Gregorius von Nazianz, die hauptsächlichsten Gründer der Kirchenlehre, welche in der morgenländischen Kirche sich aufrecht erhalten hat. Über die philosophische Bedeutung dieser Streitigkeiten müssen wir uns Rechenschaft zu geben suchen.

Von den Lehren des Aëtius haben wir nur eine geringe, in keiner Art ausreichende Kenntniß; sie waren auch allen Überlieferungen nach keinesweges so geordnet und ausgebildet, wie die des jüngeren Eunomius, über den wir etwas ausführlichere Nachrichten haben. Doch genügen auch diese nicht, um alles Dunkel zu enthüllen,

indem die kurze Apologie und das Glaubensbekenntniß, welche wir noch von Eunomius besitzen, fast nur beabsichtigen die theologischen Abweichungen seiner und der Nicänischen Lehre auseinander zu setzen, ohne in die philosophischen Gründe tiefer einzugehn. Man bemerkt in diesen Schriften und in den uns erhaltenen Bruchstücken seiner verlorenen Werke ein Streben nach strenger Folgerung und nach genauer Bestimmung der philosophischen Begriffe, welche er gebraucht; auch wirft er seinen Gegnern den bildlichen Gebrauch der Worte nicht selten vor. Man hat ihm deswegen nach dem Vorgange der Kirchenväter eine Neigung zur Aristotelischen Philosophie zugeschrieben, ja ihn geradezu einen Aristoteliker, einen Verstandesmenschen genannt [1]. Da er selbst keinesweges der Aristotelischen Philosophie einen Vorzug vor andern heidnischen, ja atheistischen oder wenigstens polytheistischen Lehren zugesteht, da mehrere Sätze des Mannes gegen den Geist der Aristotelischen Philosophie unstreitig anlaufen, so kann man wohl nur annehmen, daß nichts weiter als sein Dringen auf Bestimmtheit der wissenschaftlichen Begriffe ihm den Spottnamen eines Aristotelikers zuzog. Vergleichen wir jene formale Genauigkeit seiner Denkweise mit dem Inhalte seiner Lehre, die nach einer ganz

1) Ähnliches ist auch vom Aëtius gesagt worden. S. Greg. Nyss. c. Eunom. I p. 294; XII p. 722 ed. Par. 1638; Schröckh Kirchengesch. VI S. 122 f.; Tennemann Gesch. der Phil. VII S. 140; Ullmann Greg. v. Nazianz S. 320; Neander Chrysostomus S. 352 ff.; Klose Gesch. der Lehre des Eunomius S. 27. Den Berichten der Kirchenväter über solche Dinge ist wenig zu trauen. Eunomius selbst erklärte die Lehre des Aristoteles, wie die des Epikur für ein Werk des irrenden Verstandes. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 816.

andern Seite hinstrebte, beachten wir überdies die oft sehr seltsamen Ergebnisse, welche er findet, so werden wir auf die Vermuthung geführt, daß schon in ihm eine Zersetzung der Richtungen sich vorbereitet habe, welche in den spätern Zeiten der orientalischen Kirche unstreitig sich ergab.

Die Punkte, in welchen die Eunomianer von den Arianern abweichen, sind charakteristisch. Jene werfen diesen vor, ihre Lehre setze voraus, daß Gott ein Zusammengesetztes sei; denn sie spreche es aus, daß ein jeder nur nach seiner ihm eigenen Fähigkeit Gott zu erkennen vermöge, welches nicht möglich sein würde, wenn er nicht ein Vielfältiges wäre; sie behaupte auch, Gott sei weder Wesen, noch Substanz (ὑπόστασις), noch irgend etwas von dem, was durch Worte ausgedrückt oder durch Gedanken erkannt werde [1]. So hält auch Eunomius gegen die Anhänger des Nicänischen Concils vor allen Dingen die beiden Punkte fest, daß Gott untheilbar, nicht zusammengesetzt aus drei Hypostasen, und daß er erkennbar sei [2]. Es ist besonders merkwürdig, wie entschieden er in diesem letzten Punkte den Sätzen der orthodoxen Kirchenväter sich entgegenstellt, indem er nicht zweifelt zu erklären, die wären des Namens der Christen nicht werth, welche behaupteten, die göttliche Natur und die Weise, wie aus ihr der Sohn erzeugt würde, wären nicht zu erkennen [3]. Umsonst hätte der Herr sich die Thür genannt, wenn niemand durch ihn einträte zur Erkenntniß und Beschauung des Vaters; umsonst wäre er der Weg,

1) Philostorg. hist. eccl. I, 2; II, 3; X, 2.
2) Apolog. 26.
3) Greg. Nyss. c. Eunom. XI p. 704.

wenn er denen, welche wollten, nicht den Zugang zu Gott eröffnete; umsonst das Licht, erleuchtete er nicht das Auge der Seele zur Erkenntniß seiner selbst und des Höhern [1]. Wir können also dem Eunomius nicht vorwerfen, daß er zu schwachgläubig die Macht Gottes seinen Geschöpfen in voller Herlichkeit sich zu offenbaren verkleinert hätte. Vielmehr ist er davon erfüllt, daß die Vernunft der an den Herrn Gläubigen über jedes sinnliche und übersinnliche Wesen hinausdringend auch nicht einmal bei der Geburt des Sohnes Gottes stehn bleiben werde, sondern in der Sehnsucht des ewigen Lebens dahin strebe das Erste zu erreichen [2]. Seine Abweichung von der orthodoxen Lehre besteht in dieser Rücksicht in zwei Punkten, theils darin, daß er das Überschwengliche im Begriffe Gottes nicht anerkennen will, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem die orthodoxen Kirchenlehrer sie zu fassen pflegten, theils darin, daß er nicht nur eine mittelbare Erkenntniß Gottes durch sein Wort, sondern eine unmittelbare Erkenntniß des Vaters fordert. Während die Orthodoxen schließen, daß der Sohn Gottes dem Vater gleich sein müsse, damit wir diesen durch jenen zu erkennen vermöchten, schließt er dagegen, weil der Sohn dem Vater nicht gleich sein könne, müßten wir zwar durch die Hülfe des Sohnes, aber doch zuletzt über diesen hinausgehend eine unmittelbare Erkenntniß des Va-

---

1) Ib. X p. 671.

2) Ib. p. 674. ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.

ters haben. Es scheint allerdings, als hätte er diese Erkenntniß auch jenseits der Welt gesucht; denn er nahm ein Ende der Welt, wie einen Anfang derselben an, so daß zuletzt alles vom Sohne dem Vater unterworfen werde [1]; allein die Ausdrücke, welche er gebraucht, und der Geist seiner Lehre weisen doch unzweideutig darauf hin, daß er die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Aufgabe betrachtete, welche schon im gegenwärtigen Leben vom Menschen zu lösen sei. Gott, behauptete er, weiß von seinem Wesen nichts mehr, als wir, vielmehr was wir von ihm wissen, das weiß auch er, was aber wiederum er, das finden wir auch unveränderlich in uns [2]. Wer diese Erkenntniß nicht in sich finden könne, den hält er für geblendet durch die Bosheit seines Geistes [3].

Diese Ansichten des Eunomius wird man wohl schwerlich aus der Aristotelischen Lehre sich erklären können.

---

1) Apol. 22 sq.; vergl. Klose a. a. O. S. 59. Was hier dem Eunomius nach dem Gregor v. Nazianz zugeschrieben wird, wage ich nicht ihm mit Sicherheit beizulegen, da die Polemik ohne Namen ist. Neander Kirchengesch. II S. 859 wirft dem Eunomius vor, daß er die Schöpfung als einen zeitlichen Act sich denke. Dagegen sprechen aber mehrere Stellen des Eunomius, welche beweisen, daß er die Zeit als etwas Gewordenes ansah nach Platonischer Weise (apol. 10); auch können die von Neander angeführten Ausdrücke sehr gut nur von dem Aufhören der Welt verstanden werden.

2) Socr. e. h. IV, 7. ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδὲ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

3) Greg. Nyss. c. Eun. X p. 670. S. die Verbesserung von Neander. Kirchengesch. II S. 854.

Vielmehr fast alle Hauptsätze seiner Lehre setzen sich der Aristotelischen Philosophie entgegen. So, indem er die vollkommene Erkennbarkeit Gottes behauptet, will er doch keinesweges dem Verstande die Einsicht in das Wesen Gottes zugestehn; denn kein Wort und kein Gedanke vermöge das Unaussprechliche und Undenkbare des Göttlichen auszudrücken [1]. Aber noch stärker läuft es gegen die Aristotelische Lehre an, wenn Eunomius behauptet, Gott werde nicht aus seinen Energien [2], sondern in seinem Wesen erkannt, und wenn er von der Lehre, das Wesen Gottes werde in dem Begriffe und dem Namen des Unerzeugten dargestellt, plötzlich zu der überraschenden Behauptung sich wendet, daß die Nennwörter, die Namen der Dinge, überhaupt ewiger Natur und keinesweges menschlicher Erfindung seien, eine Schöpfung Gottes, so gut wie die Dinge der Welt dazu bestimmt uns das wahre Wesen der Dinge zu offenbaren [3]. An diesem

1) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 738. οὔτε τῆς γνώσεως ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γινωσκομένων φθάνειν, οὔτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐν ἡμῖν κεκληρωμένης ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τε ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι.

2) Apol. 20.

3) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 757 sq. Eunomius verwirft die Lehre, νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα εἶναι. Ib. p. 762 sq. Die Namen sind vor dem Menschen; Gott kommt die ὀνομαθεσία zu; ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα. Ib. p. 813 sqq. wird diese Lehre auf den Kratylos des Platon mit Recht zurückgeführt. Ib. p. 768 kommt auch der Ausdruck οἱ πρῶτοι τῶν λόγων vor, zum Unterschiede natürlich von solchen Namen, welche nicht göttliches Ursprungs das Wesen der Dinge bezeichnen, sondern nur menschliche Vorstellungsweisen. Nach apol. 27. ist der Sohn Got-

Zuge kann man die Lehre des Platon nicht verkennen, daß die Nennwörter das Wesen, die Idee der Dinge darstellen sollten [1]. Aber es stehen hier auch zwei Behauptungen in der Lehre des Eunomius sehr schroff einander gegenüber, auf der einen Seite, daß Gott unerkennbar sei für den Gedanken der Menschen und unaussprechlich, auf der andern Seite, daß er durch reine Vernunft erkannt und sein Wesen ausgedrückt werden könne in einem vollkommen bezeichnenden Worte. Beide Behauptungen lassen sich nur dadurch mit einander vereinen, daß man annimmt, Eunomius habe eine doppelte Erkenntniß des Menschen und eine doppelte Bedeutung der Namen unterschieden.

Dies finden wir auch, was die Erkenntniß betrifft, also die Hauptsache — denn die Namen werden doch wohl von der Erkenntniß abhängen — durch seine eigenen Worte bestätigt. Er unterscheidet die Erkenntniß durch das Wesen selbst, welche von der reinen Vernunft vollzogen werde, und die Erkenntniß durch die Energien oder durch die Werke [2]. Diese sondert er dadurch streng von einander ab, daß er nicht zugeben will, die Energie sei ewig wie das Wesen und diesem gleich zu setzen. Indem er diesen Satz auch auf den Begriff Gottes anwendet,

---

tes Werkzeug für die ὀνομαθεσία. Der Schöpfer giebt den Dingen auch ihr Wesen und ihre Idee.

1) S. m. Gesch. der alten Phil. II S. 281 f.; 306.

2) Apol. 20. δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μέν, καθ᾽ ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν.

stellt er sich auf das Entschiedenste der Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater entgegen; denn nicht ohne Grund führt er diese auf die Ansicht zurück, daß der Sohn, welcher die wirksame Thätigkeit Gottes in der Schöpfung der Welt sei, gleich ewig und gleich vollkommen wie der Vater sein müsse, weil Gott nie ohne seine wirksame Thätigkeit und seine wirksame Thätigkeit seinem Wesen gleich sei, verwirft aber diese Ansicht, weil sie zu der Lehre der Griechen führe, daß die Welt ewig sei, weil sie das Werk dieser göttlichen Thätigkeit [1]. Wir sehen hieraus, daß Eunomius es für unmöglich halten mußte aus der Erkenntniß der Wirkungen Gottes in der Welt und mithin aus der Erkenntniß der schöpferischen Thätigkeit des Sohnes zur Erkenntniß des Wesens Gottes zu gelangen. Er verwarf den Weg, welchen die orthodoxe Lehre verfolgte, durch die geschaffene Welt vermittelst der Analogie zwischen dem Werke und dem Wirkenden die schöpferische Thätigkeit und das Wesen des Wirkenden zu erkennen, wenn auch nicht in vollkommener Erkenntniß, so doch im Glauben [2], und wollte dagegen keine andere als die unmittelbare Erkenntniß Gottes in seinem Wesen für genügend gelten lassen.

Der scharfe Unterschied, welchen Eunomius zwischen Energie und Wesen setzte, scheint ihn nun darauf hin-

1) Ib. 22. — τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν ἑνούντων τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ διὰ τοῦθ᾽ ἅμα μὲν τῷ θεῷ τὸν κόσμον ἀποφαινομένων. Dies ist eben so gegen den Aristoteles, wie gegen den Origenes und den Plotin, stimmt aber mit dem reinen Platonismus überein.

2) Vergl. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 727 fin., wo die Lesart leider arg verdorben ist.

geleitet zu haben in seiner Darstellung der theologischen Lehre, ja überhaupt in der Religion den größesten Werth auf die Genauigkeit der Lehrsätze zu legen. Hierzu hatte der fein ausgesponnene Streit über die Formeln der Lehre geführt. Eunomius erklärte, daß er das Wesen des christlichen Geheimnisses nicht in der Ehrwürdigkeit der Namen, nicht in der Eigenthümlichkeit der christlichen Gebräuche und mystischen Symbole suchen könne, sondern in der Genauigkeit der Lehrsätze [1]). Dies beweist unstreitig, daß er seine Richtung vorherschend auf das Theoretische geworfen hatte, ja daß er den Glauben und das gläubige Handeln sogar als nothwendige Mittel zur Erlangung unseres Heils verwarf oder vernachlässigte; aber mit Unrecht würde man daraus schließen, daß es ihm hauptsächlich um Verstandeserkenntniß zu thun gewesen; vielmehr wenn man diese in der Erkenntniß der weltlichen Dinge sucht, so muß man urtheilen, daß Eunomius auch die Verstandeserkenntniß verwarf, indem er überzeugt war, daß es der falsche Weg sei Gott aus seinen Werken erkennen zu wollen. Aber auch die genaue Feststellung der Lehren über göttliche Dinge, so weit wir sein Verfahren dabei kennen, scheint ihm nur eine verneinende Bedeutung gehabt zu haben. Denn seine Sonderung der Begriffe geht wesentlich nur darauf aus den Gegensatz zwischen dem Wesen Gottes und zwischen der Welt, auch der weltbildenden Kraft, welche dem Sohne Gottes zukommt, in das grellste Licht zu stellen und dadurch uns abzuhalten

1) Ib. XI p. 704. ἡμεῖς οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμὲν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.

irgend einen Begriff des verständigen Denkens auf Gott zu übertragen. Gott ist ohne Größe und ohne Eigenschaft [1]; in ihm ist keine Form [2]; auch noch über den Namen, d. h. den Ideen, ist er, weil er unerzeugt ist, ehe die Namen wurden [3]. Dies spricht unzweideutig aus, wie alle Vielheit der Namen in der Einheit seines Wesens ausgelöscht ist, wie deswegen keine Rede ihn ausdrücken kann. Nicht einmal den Namen des Vaters will er Gott in Wahrheit beilegen, sondern in diesem Ausdrucke werde nur eine Beziehung des aus seinem Willen Hervorgegangenen zu ihm gesetzt [4]. Er denkt sich das Unerzeugte und das Erzeugte in einem solchen Gegensatz, daß, was dem Einen zukomme, dem Andern nicht beigelegt werden könne; von dem, was dem Einen zugeschrieben werde, müsse dem Andern das Gegentheil anheimfallen; komme dem Einen das Licht zu, so würde dem Andern die Finsterniß zufallen [5]. Stärker kann wohl dieser Gegensatz nicht ausgedrückt werden. Es ist der Gegensatz zwischen dem Unendlichen, welchem in Wahrheit alles Sein zukommt, und dem Endlichen, welchem alles Sein nur verliehen ist, welches seine Grenzen im Unendlichen hat und nur von den Winken desselben ab-

1) Ib. XII p. 734.

2) Apol. 11.

3) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 760.

4) Ib. p. 736. καὶ τὸν πατέρα μὴ ἀεὶ εἶναι, ὅπερ νῦν ἐστί τε καὶ λέγεται, ἀλλ' ἕτερόν ἐστι(?), πρότερον ὄντα, μετὰ ταῦτα βουλεύσασθαι γενέσθαι πατέρα, μᾶλλον δὲ οὐχὶ [δὲ] γενέσθαι, ἀλλὰ κληθῆναι. Ib. p. 808. ἄφθαρτος μὲν οὐκ ἐνεργείᾳ ἐστίν, πατὴρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται.

5) Ib. p. 722; 728.

hängt [1]). Derselbe Gegensatz bestimmt denn auch den Eunomius den Sohn Gottes und seine Welt nur als ein Entstandenes und Wiedervergehendes zu setzen; alles außer Gott hat seinem Wesen nach seinen Anfang und sein Ende [2]); ein ewiges Sein der Dinge und ihres schöpferischen Werkzeuges in Gott nimmt Eunomius nicht an, vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß der, welcher im Schoße des Vaters oder im Anfange oder bei Gott ist, nicht im eigentlichen Sinne ist, sondern nicht ist [3]). Deswegen verwirft er denn auch die Möglichkeit, daß Gott sein Wesen irgend einem Andern mittheile oder daß ein Anderes an Gott Theil nehme, weil dies der Untheilbarkeit und Einfachheit Gottes zuwider sein würde [4]). Der Sohn Gottes fällt ihm in dieselbe Kategorie, wie alle Geschöpfe; er ist eben nur ein Werkzeug des göttlichen Willens [5]). Man kann den orthodoxen Kirchenlehrern nicht Unrecht geben, daß sie den Eunomius des Götzendienstes beschuldigen, weil er dennoch dieses Geschöpf für würdig hält von uns göttliche Verehrung zu empfangen.

Hierdurch werden wir aber noch einmal auf einen Punkt zurückgeführt, welcher nach unsern frühern Anführungen uns dunkel erscheinen muß, nemlich wie auf der

1) Ib. p. 735 sq.

2) Apol. 23; Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 650; XII p. 858. ὁμοίως, φησίν, αὐτὸν ὑπερέχειν τῶν μὲν θνητῶν ὡς ἀθάνατον, τῶν δὲ φθαρτῶν ὡς ἄφθαρτον, τῶν δὲ γεννητῶν ὡς ἀγέννητον.

3) Greg. Nyss. c. Eun. X p. 680. οὐκ ὤν, οὐδὲ κυρίως ὤν, φησίν, ὁ ἐν κόλποις ὢν τοῦ ὄντος, ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὤν. Cf. ib. I p. 369.

4) Apol. 9.

5) Ib. 27; Greg. Nyss. c. Eun. II p. 470.

einen Seite Eunomius eine unmittelbare Erkenntniß Gottes in seinem Wesen forderte, auf der andern Seite aber doch den Sohn Gottes als den Weg anerkannte, durch welchen wir zu Gott gelangen sollten. Hierzu aber wie zur Verehrung des Sohnes Gottes wurde er dadurch geführt, daß er diesen als das Werkzeug der Schöpfung, ja als den Schöpfer ansah, ohne welchen Gott nichts schaffen, ohne welchen kein einzelnes Ding der Welt sein und erkennen könne. Einen solchen Mittler zwischen Gott und uns anzunehmen, dazu wird er durch die Ansicht geführt, daß der einfache Gott auch nur eine einfache Energie haben könnte, weil die Energie jedes Dinges seinem Wesen entsprechen müßte und die Hervorbringung verschiedener Werke auch verschiedene Energien voraussetzen würde. Daher konnte er dem einfachen Gott die Schöpfung der mannigfaltigen Dinge, welche in dieser Welt sind, nicht zuschreiben [1]. Dadurch wurde er zu einer Lehre über die Entstehung der Dinge geführt, welche mit der alten Emanationslehre darin übereinstimmte, daß nur aus einer gradweise absteigenden Unterordnung der Wesen die Welt hervorgegangen sein könne, dagegen von jener Lehre dadurch sich entfernte, daß sie die weltbildende Kraft,

---

1) Greg. Nyss. c. Eun. I p. 317. *ἀνάγκη δήπου πᾶσαι τὰς ἑκάστῃ τῶν οὐσιῶν ἑπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, — — ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας ἢ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα, τοσούτῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἂν τις εὐσεβῶς διανοούμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν καὶ ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων.*

den Sohn Gottes, nicht vom Wesen, sondern vom Willen Gottes ausgehen ließ und daher die Ähnlichkeit zwischen Gott dem Vater und Gottes Sohn nur in beider Willen setzte [1]. Wie natürlich, denn der Sohn soll ja unvollkommener sein als der Vater, weil er nur eine unvollkommene Welt geschaffen hat. So haben diese beiden Lehren, welche hier im Streit einander gegenüber stehen, gleichsam die Erbschaft der Emanationslehre unter einander getheilt, indem die Nicänische Lehre das Ausgehen des Sohnes vom Wesen des Vaters sich aneignete, die Lehre der Arianer den Gradunterschied zwischen Vater und Sohn. Dadurch aber, daß Eunomius vom Willen Gottes das Hervorgehen des Sohnes oder der schöpferischen Kraft abhängig machte, schloß er sich der Schöpfungstheorie in einer Weise an, welche unzweideutig die Absicht verräth das Verhältniß Gottes zur Welt als ein durchaus unwesentliches aufzufassen. Die Macht oder das Vermögen Gottes die Welt zu schaffen ist wie seine Energie von seinem Wesen unterschieden; sie kam durch den Willen Gottes erst zur Thätigkeit, als er wollte; niemand dürfe fragen, warum er nicht früher gewollt habe [2]. Ist nun hierdurch ein Anfang des Seins dem Sohne Gottes zuerkannt, welcher mit dem Anfange der Welt

---

1) Apol. 24; 28.

2) Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 644. *ὁ γὰρ ἐξοχώτατος αὐτὸς θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, φησίν, ὅσα γεννητά, τῆς αὐτῆς κρατεῖ δυνάμεως.* Für *αὐτῆς* ist *αὐτοῦ* zu lesen, wie die Vergleichung mit der Philonischen Stelle zeigt, welche man mit Recht als Parallelstelle betrachtet. Ib. p. 646. *τότε γάρ, φησί, καλὸν καὶ πρέπον γεννῆσαι τὸν υἱόν, ὅτε ἐβούλετο, μηδεμιᾶς ἐκ τούτου ζητήσεως ἐγγινομένης τοῖς σώφροσι τοῦ διὰ τί μὴ πρότερον.*

zusammenfällt, so zögert Eunomius auch nicht zu behaupten, daß die Energie Gottes in Hervorbringung des Sohnes eben so vergehe, wie die Welt [1]. Welchen triftigen Grund sollte er wohl gehabt haben etwas für unvergänglich zu halten, was dem Wesen Gottes durchaus fremd ist? Wir können es in Betracht dieser Voraussetzungen aber auch nur loben, daß er die Offenbarung Gottes durch die Welt und ihren Werkmeister, durch den Sohn Gottes, nicht für genügend hält, sondern fordert, wir sollten über sie hinausgehn, um das Wesen Gottes unmittelbar in ihm selbst zu erkennen. Freilich ist nun dennoch das schöpferische Wort der Vermittler unserer Erkenntniß, denn es hat uns geschaffen, es hat das Licht geschaffen und seinen Schülern mitgetheilt, es ist wahres Licht; aber diesem wahren Lichte steht auch das unzugängliche Licht des Vaters gegenüber, welches durch seine Offenbarung und seine Werke nicht zu uns gekommen sein soll [2].

Streben wir nun diese Lehren des Eunomius unter einen Gesichtspunkt zusammenzufassen, so ist es unverkennbar, daß wir dabei vor allen Dingen den Zweck ins Auge fassen müssen, welchen er uns vorsteckt. Wir haben gesehen, wie er von der reinen Vernunft verlangt, sie solle über jedes sinnliche und übersinnliche Wesen uns hinausführen, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes stehen bleiben, sondern in der Sehnsucht des ewigen Lebens das Erste zu erfassen streben [3]. In die-

1) Apol. 23; 26.

2) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 713 sq.; p. 721.

3) In der oben angeführten Stelle sind fast alle Ausdrücke

sem Streben fand er sich nun nicht gefördert durch die Erkenntniß der weltlichen Dinge, welche uns den Willen, die Energie, aber nicht das Wesen Gottes zeigten, nur Vergängliches, aber nicht das Ewige. Selbst die Namen der Dinge, obgleich älter als diese, obgleich das übersinnliche Wesen oder die Ideen dieser ausdrückend, vermögen uns nicht das ewige Wesen und die untheilbare Einfachheit Gottes zu enthüllen, welcher vor allen Namen ist. Auch sie sind gewiß vergänglich, wie das schöpferische Wort, die Energie des ewigen Vaters. Deswegen dürfen wir auch nicht bei der Geisterwelt stehen bleiben, nicht bei dem Sohne Gottes, welcher zwar ausgezeichnet ist vor den übrigen Dingen dadurch, daß er keine Materie an sich trägt [1]; aber dennoch nicht einfach ist, weil er vieles hervorbringt, dennoch kein ewiges Wesen hat. Wir sehen, daß hiermit Eunomius die Erkenntniß aller Begriffe, einzeln genommen, wie im Ganzen, mit dem Rücken ansieht. Die Erforschung der Namen daher, auch derer, welche nicht durch Willkür der Menschen entstanden sind [2], sondern das Wesen der gewordenen Dinge bezeichnen, konnte ihm zwar als etwas Nützliches, ja Nothwendiges erscheinen, damit wir uns nicht durch falsche Bezeichnungen verwirren ließen und besonders uns zu hüten wüßten Gott etwas Unschickliches beizulegen; allein

---

von Platonischer Farbe, so ὑπερκύψας, ἐπέκεινα, πόθος, τὸ πρῶτον, γλίχεσθαι.

1) Apol. 15 sq.

2) Daß er auch solche Namen annahm, welche keine wahre Bedeutung hätten, geht aus vielen Stellen hervor, z. B. apol. 8; 16; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 764.

diese ganze Ausbildung einer verständigen Wissenschaft konnte ihm doch höchstens als eine Vorbereitung Werth haben, indem er davon überzeugt war, daß wir das Wesen Gottes nur in unserm eigenen unwandelbaren Sein finden könnten [1]. So schließt sich Eunomius an die Denker an, welche allein in der Beschauung ihres Innersten ihre Sehnsucht nach Anschauung Gottes befriedigt zu sehen hofften. Er ist Platoniker fast in demselben Sinne, in welchem es Plotinus um ein Jahrhundert früher gewesen war. So wie dieser begnügt er sich nicht damit Gottes Wesen in seinen Ausflüssen oder in den Wirkungen seines Willens zu erkennen, weil diese doch immer am Gegensatze und an der Mannigfaltigkeit, ja, wie Eunomius meinte, an der Vergänglichkeit litten, sondern scheint eine völlige Vereinfachung des Geistes verlangt zu haben, damit wir Gott erkennen möchten, wie er sich selbst erkennt. Mit dieser Richtung seines Geistes stimmt es denn auch überein, daß ihm das weltliche Dasein nur als etwas Nichtiges erscheint, welches weder Wesen noch Sein im eigentlichen Sinne der Worte habe, wie der Sohn Gottes selbst [2]. Daher entwickelte er denn zwar sorgfältig die Begriffe des Verstandes, welche auf die Welt und die weltlichen Dinge sich beziehen, im Streben sie genau zu sondern, aber nur um von ihnen darzuthun, daß sie nicht ausreichten das wahre Wesen Gottes zu erkennen, und uns dadurch aufzurufen über diese Begriffe

---

1) Socr. l. l. ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος (sc. ὁ θεὸς εἰδείη περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

2) Die schon oben angeführte Stelle ap. Greg. Nyss. c. Eun. I p. 369; X p. 680.

hinauszugehn und Gottes Wesen in uns selbst unwandelbar, in unserer reinen Vernunft zu finden [1]. In dieser Weise gefaßt stellen sich uns seine Lehren in einem begreiflichen Zusammenhange dar, und sie in diesem zu erblicken davon wird es uns nicht zurückschrecken dürfen, daß er sorgfältiger als andere Männer, welche in innerer Anschauung die einzige Wahrheit sahen, die Begriffe des Verstandes zu ordnen suchte. Der Eifer des Kampfes, in welchem er aufwuchs, konnte auch nach dieser Seite zu ungewöhnlichen Anstrengungen aufregen, ungerechnet daß er keinesweges das einzige Beispiel einer solchen Verbindung theosophischer Anschauung mit einem grübelnden Verstande abgiebt.

Es war nun gewiß keine leere Streitsucht, auch keine blinde Anhänglichkeit an überlieferten Formeln, wenn diesen Lehren des Eunomius die drei Cappadocier sich entgegensetzten, welche wir oben genannt haben. Sollten sie auch die letzten Zwecke der Arianer ihrer Zeit oder wenigstens der spätern Häupter dieser Secte nicht richtig durchschaut, nicht scharf genug von andern Bestrebungen, welche mit ihnen den Namen Arianischer Lehre gemein hatten, zu sondern gewußt haben, so sahen sie doch, wie diese Lehre überhaupt nicht zulasse, daß Gott in dieser und

1) Alle Verstandesbegriffe werden nur κατ᾽ ἐπίνοιαν von Gott gebraucht, nur das ἀγέννητον kommt ihm in einem höhern Sinn zu. Basil. adv. Eun. I, 11; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 734. λέγει δὲ μὴ δεῖν κατ᾽ ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγέννητον· τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησί, συνδιαλύεσθαι πέφυκε. Ib. p. 764. Diese Denkweise κατ᾽ ἐπίνοιαν führt zum Atomismus, zur Aristotelischen Lehre. Ib. p. 816. Dagegen die wahre Erkenntnißquelle ist der καθαρὸς λόγος (apol. 20) oder der νοῦς. Greg. Nyss. c. Eun. X p. 674; XII p. 738.

vermittelst dieser Welt wahrhaft erkannt werde. Dagegen hielten sie ihren Gegnern die christliche Lehre vor, daß wir Gott in seiner Einfachheit nicht schauen könnten und auch in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge nur in unvollkommener Weise jetzt ihn zu erkennen vermöchten, daß wir aber dennoch im Glauben und in der Geduld verharren sollten, um den Weg zur Erkenntniß durch das praktische Leben hindurch zu finden; denn die That sei die Vorstufe der Erkenntniß [1]. In diesen Überzeugungen waren sie vor den Schwärmereien sicher, welche Eunomius mit den Neu-Platonikern gemein hatte.

Nun soll es aber keinesweges gesagt sein, daß sie nicht in manchen Punkten der Lehre dennoch dem Einflusse nachgaben, welchem in der damaligen Zeit die Neu-Platonische Schule über alle heidnische und zum Theil auch über die christliche Philosophie ausübte. Daß auch sie von diesem Zuge der Zeit ergriffen wurden, ist schon aus den Lebensumständen dieser Männer wahrscheinlich. Wir wissen, daß Basilius der Große und Gregorius von Nazianzus vier bis fünf Jahre in der Zeit ihrer wissenschaftlichen Bildung zu Athen unter Anleitung Neu-Platonischer Philosophen lebten [2]. Von Gregorius von Nyssa können wir einen ähnlichen Unterricht, welchen er empfan-

1) Basil. adv. Eun. I, 12 sqq.; Gregor. Naz. or. XX, 12 ed. Par. 1778. διὰ πολιτείας ἄνελθε· διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν. βούλει θεόλογος γενέσθαι ποτὲ καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὅδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.

2) Vergl. Ullmann Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmst. 1825; Basilius der Große nach seinem Leben und seiner Lehre v. Dr. E. R. W. Klose. Stralf. 1835.

gen hätte, nicht nachweisen, weil seine Lebensumstände überhaupt uns weniger bekannt sind [1]; aber mochte er nun in mittelbarer oder unmittelbarer Weise aus dieser Quelle der Lehre geschöpft haben, aus seinen Schriften ist es außer Zweifel, daß er in vielen seiner wissenschaftlichen Ansichten ihr sehr genau sich anschloß. Wenn wir im Origenes gewissermaßen einen Vorläufer der Neu-Platoniker sehen können, so führt auch das Verhältniß dieser Männer zu ihm auf ein ähnliches Ergebniß. Denn ihre Lehre ist offenbar aus der Lehre des Origenes erwachsen. Basilius und Gregorius von Nazianz verfertigten während ihres mönchischen Zusammenlebens noch in der Zeit ihrer Vorbildung für ihre kirchliche Wirksamkeit einen Auszug aus den Schriften des Origenes, die Philokalie, welche wir noch besitzen, und wiewohl sie keinesweges seinen Lehren in allen Punkten Beifall schenkten, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie von seinem Ansehn durchdrungen waren und auch in solchen Punkten ihm folgten, welche mit den damaligen Bewegungen der Theologie wenigstens in keinem nothwendigen Zusammenhange stehen. Noch mehr ist es von Gregorius von Nyssa anerkannt, daß er in seinen Forschungen und Lehren an den Origenes sich anschloß [2].

Von diesen drei Männern ist uns aber besonders der jüngste, Gregorius von Nyssa, merkwürdig; denn unstreitig ist er unter ihnen der am meisten wissenschaftlich

---

1) Vergl. Heyns disp. de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat. 1835. 4.

2) Vergl. Baumgarten-Crusius Lehrbuch der christl. Dogmengesch. S. 219; 302.

Gebildete, der am meisten von wissenschaftlichem Streben beseelte. Während Basilius durch sein praktisches Talent als ein wahrer Kirchenfürst sich erwies, während Gregorius von Nazianzus besonders durch Beredtsamkeit glänzte und auch in poetischen Werken die heidnische Literatur zu überwinden suchte, wandte sich der Sinn des Gregorius von Nyssa besonders dahin die alte Philosophie, so weit sie in seiner Zeit noch lebendig war und der christlichen Lehre ersprießlich schien, in den Kreis theologischer Gelehrsamkeit zu bringen [1]. Sein großes katechetisches Werk (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) ist mit der Schrift des Origenes über die Principien verglichen worden, insofern mit Recht, als es die ganze theologische Lehre zu umfassen strebt, mit Unrecht aber, wenn man die geistige Durchdringung des Stoffs in Anschlag bringen wollte; denn hierauf ist es weniger, als auf eine kurze Übersicht angelegt. In seinem Gespräche über die Seele und die Auferstehung legt er, wie Platon der Diotima, so seiner Schwester Macrina die tiefsten Geheimnisse in den Mund, nemlich eine philosophische Lehre über die Seele, welche zugleich aus den Platonischen Schriften und aus dem Christenthume geschöpft ist. In seinem Werke über die Schöpfung und den Bau (κατασκευή) des Menschen handelt er, welcher selbst die Arzneikunst ausübte [2], nicht

1) De hom. opif. c. 30 in. sagt er selbst, er wollte die genauern Lehren über die Zusammensetzung des menschlichen Körpers vortragen, damit die Heiden hierin keinen Vorzug hätten und die Christen keiner Belehrung außerhalb ihrer Kirche bedürften.

2) De hom. opif. 13 p. 79. Mit den übrigen weltlichen Künsten und Wissenschaften kam damals auch die sehr geschätzte Arzneikunst zu den Christen. Davon giebt unter andern auch der Bruder

allein über den Körper des Menschen und seinen Zusammenhang mit der Seele, sondern auch über die Zusammensetzung der ganzen Welt und legt dabei eine Kenntniß der alten Physik, namentlich der Platonischen, Aristotelischen und medicinischen Lehren über diese Gegenstände an den Tag, wie sie in solchem Umfange bei keinem Kirchenvater vor seiner Zeit gefunden wird. Seine Schriften tragen überhaupt einen mehr philosophischen als theologischen Charakter an sich, indem das Exegetische in ihnen sehr untergeordnet und in der Weise der willkürlichsten allegorischen Auslegung angelegt ist. Wir dürfen es daher bei dem großen Einflusse, welchen seine Lehrweise auf die spätere Zeit ausgeübt hat, nicht unterlassen auf seine Untersuchungen einzugehn, halten es aber für angemessen zuvor einiges über die Weise zu sagen, in welcher mit ihm seine beiden Genossen die Trinitätslehre behandelten. Denn wenn auch Basilius und Gregor von Nazianz weniger selbständig philosophirten, als Gregor von Nyssa, so wurden sie doch auch durch die Kämpfe der Zeit um die Trinität zu eigenen philosophischen Untersuchungen fortgerissen, und nach dem Charakter der Zeit lassen diese füglich von andern Lehrpunkten sich absondern.

Wenn man von dem Athanasius zu den Kirchenlehrern der sogleich auf ihn folgenden Zeit übergeht, so bemerkt man fast mit Erstaunen, wie schnell das Verständniß der wesentlichen Punkte, von welchen die Unterscheidung zwischen den drei Hypostasen der Gottheit ausgegangen war,

---

des Gregor von Nazianz Cäsarius ein Beispiel ab, der aber auch wegen seines Hanges zum Weltlichen von seinem Bruder getadelt wurde. S. Ullmann Greg. v. Naz. S. 42 ff.

sich abgeschwächt hat, und welches große Gewicht dagegen auf die Feststellung der Formeln, welche dem Athanasius nur wenig gegolten hatten, gelegt wird. Dies ist die Natur der positiven Lehre in ihrer praktischen und äußerlichen Fassung, welcher es hauptsächlich nur darauf ankommt Übereinstimmung im Bekenntniß zu gewinnen. Basilius bezeugt sich unzufrieden mit der Ausdrucksweise der Lateinischen Kirche, als wären drei Personen in der Gottheit zu unterscheiden, nur weil dieser Unterschied an den Sabellius erinnere und gegen dessen Lehre nicht hinlänglich sichere. Er ist dagegen leicht genug mit der Einheit Gottes fertig bei der Dreiheit der Hypostasen, wenn er den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, wie er bei Betrachtung weltlicher Dinge gilt, auch auf Gott anwendet und das Wesen als das Allgemeine, die Hypostasen aber als das Besondere setzt. Es zeigt ebenfalls von einer nur ganz oberflächlichen Unterscheidung der letztern, wenn er die Eigenthümlichkeiten der Hypostasen nur als Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligkeit angiebt [1]. Bei Basilius wird man sich hierüber vielleicht weniger wundern, da er früher nur die Ähnlichkeit des Vaters mit dem Sohne behauptet und nachher auch nur deswegen verworfen hatte, weil von einer Ähnlichkeit da keine Rede sein könne, wo keine Qualität statt-

---

1) Ep. 236, 6. οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον. Man kommt dabei auf Tritheismus, wenn man nicht die Realität der allgemeinen Begriffe annimmt, und es wird also dadurch die Richtigkeit des Glaubens von der Richtigkeit einer ohne Zweifel philosophischen Lehre abhängig.

finde, wie bei Gott [1]), ein Ausweg, welchen er nur deswegen ergriffen zu haben scheint, um den Streit über Ähnlichkeit und Gleichheit zu beseitigen, wie er denn der Schwächern wegen auch die Ausdrucksweise der Homöusier nicht schlechthin verwerfen wollte [2]); denn wo keine Qualität zugestanden wird, da möchten auch die wesentlichen Unterschiede, die Unterschiede der Eigenthümlichkeiten, nicht nachzuweisen sein. Aber auch beim Gregorius von Nazianz kommen ähnliche Äußerungen vor, welche das Mysterium der Dreieinigkeit schlechthin nur wie eine Formel behandeln und die Verschiedenheiten des göttlichen Wesens nur in Verhältnisse, ja sogar in Verhältnisse der Offenbarung umsetzen. Gemeinschaftlich, sagt er, ist allen drei Hypostasen die Gottheit und das Nichtgewordensein, eigenthümlich aber dem Vater das Ungeborensein, dem Sohne das Geborenwerden und dem heiligen Geiste das Ausgesandtwerden [3]), und erkennt dabei ausdrücklich an, daß diese Unterschiede nur Verhältnisse der Personen zu einander, ja Verschiedenheiten der Offenbarung bezeichnen [4]). Man muß wohl befürchten, daß durch eine solche Darstellungsweise dem Sabellianismus noch mehr Vorschub geleistet werde, als durch den Sprachgebrauch der lateinischen Kirche. Dieser schwankenden Auffassungsweise neigt es sich nicht weniger zu, daß Gregorius von Nyssa unter den streng trinitarischen Kirchenvätern das erste Beispiel davon gab das

1) Ep. 8, 3.

2) Hom. XXIII, 4 p. 188.

3) Orat. 25, 16.

4) Orat. 31, 9. τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.

Verhältniß der drei Hypostasen dadurch sich zu erläutern, daß er es mit dem Verhältnisse der Seelenvermögen zu einander verglich. Denn da diese doch nur in einer Person vereinigt sich finden, so kann die Verschiedenheit der Personen bei einer solchen Zusammenstellung nur dadurch gerettet werden, daß man das Ungenügende derselben und mithin des ganzen Unternehmens von vornherein zugiebt. Obgleich dies nun Gregorius von Nyssa nicht versäumt, so legt er dennoch auf seine Vergleichung einen so hohen Werth, daß er sie allein für hinreichend hält die Wahrheit der Dreieinigkeit zu bezeugen [1]). Von der andern Seite aber behauptet Gregor von Nazianz auch, daß jene drei Hypostasen der Zahl nach von einander verschieden, wenn auch dem Wesen, der Gottheit nach eins seien [2]), welches an die Bestimmung des Basilius erinnert, daß die Hypostasen zum Wesen sich verhielten, wie das Besondere, die Individuen, zum Allgemeinen, und daher die Gefahr des Tritheismus herbeiführt. Noch entschiedener tritt diese Richtung der Lehre beim Gregorius von Nyssa auf, welcher auf das Strengste auf die Unterscheidung zwischen Wesen und Hypostase dringt und dieselbe für durchaus unentbehrlich zum Behuf dieser ganzen Untersuchung ansieht. Er hat eine eigene Schrift über

---

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 31. Wir werden später hierauf zurückkommen.

2) Orat. 31, 18. Merkwürdig ist es, daß dabei Greg. v. N. eingesteht, daß die Zahl zur Quantität gehöre, welche auf Gott nicht anwendbar sei. Vergl. Ullmann Gr. v. N. S. 344 Anm., wo ein Vorwurf des Le Clerc angeführt wird, welcher doch nicht ganz ungegründet ist, da οὐσία nicht Substanz, sondern Wesen bedeutet.

diesen Unterschied geschrieben [1]) und erläutert denselben Gegenstand auch noch in einer andern Schrift „gegen die Griechen aus den allgemeinen Begriffen.“ Auch hierbei herscht der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern; jenes bezeichnet das Wesen, dieses die Hypostasen. So wie Paulus und Timotheus desselben Wesens sind als Menschen, aber doch als besondere Personen von einander verschieden ohne dadurch an ihrem Wesen zu verlieren, so sind auch Vater und Sohn und heiliger Geist ihrem Wesen nach eins in gleicher Vollkommenheit, aber dennoch als besondere Hypostasen von einander verschieden [2]). Das Anstößige in dieser Auffassungsweise wird nur dadurch gemildert, daß ihr doch auch der Gedanke zur Seite steht, alle Aussagen von Gott dürften nicht im gewöhnlichen Sinn genommen werden, denn sie bezeichneten nicht sowohl Gott, als nur etwas, was sich auf ihn bezöge [3]). In diesem Sinne wird denn auch Gregorius von Nyssa dahin geführt gar nicht zu fest am Begriffe des Wesens Gottes zu halten, sondern im Gegensatz gegen den Eunomius zu erklären, daß der Name Gottes eine Energie bezeichne, das Schauen nemlich und

---

1) Diese Schrift steht auch unter den Schriften des Basilius ep. 38. Garnier findet darin den Stil des letztern; Heyns spricht ihm nach. Mir scheint sie vielmehr den Stil des Gregorius von Nyssa zu verrathen; auch die logische und sehr stark dem Physischen sich zuwendende Haltung spricht für den letztern, die Übereinstimmung mit der Schrift gegen die Griechen zu geschweigen.

2) Adv. Graec. ex comm. not. p. 82 sqq.; de diff. ess. et hyp. p. 29; 35. *ὁ μὲν τῆς κοινότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγεται, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστι.*

3) Quod non sint tres dii p. 19. *μὴ αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, — — ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτήν.*

die Verwaltung aller Dinge [1]. Aber freilich, wenn wir diese Ausrede gelten lassen, so möchte es schwer halten anzugeben, warum wir auf die Unterscheidung zwischen Hypostase und Wesen Gottes ein so großes Gewicht legen sollen, wie es Gregorius will, und überhaupt die Weise, wie diese Kirchenväter die Unerkennbarkeit Gottes herbeiziehn, um das Mysterium der Trinität festzuhalten, so daß sie bald vom Wesen, bald von den Hypostasen gelten soll, wohin würde sie anders führen, als daß wir bekennen müßten, alle die kirchlich festgestellten Ausdrücke wären nur Versuche etwas zu sagen, wo nichts zu sagen ist?

Dennoch würde man sich irren, wenn man annehmen wollte, es wäre ihnen nur um die Feststellung einer unverständlichen Formel zu thun gewesen. Jene ungenügenden Vergleichungen der göttlichen Verhältnisse mit menschlichen, jene nach verschiedenen Seiten ausweichenden Bestimmungen, jenes Stehenbleiben bei Erklärungen, welche das Zuerklärende nur wiederholen, sie beweisen nur auf der einen Seite, daß denen, welche sie vorbrachten, der wissenschaftliche Gehalt der kirchlichen Bewegungen ihrer Zeit nicht vollkommen deutlich geworden

---

1) C. Eun. XII p. 855. τὴν θεὸς φωνὴν ἐκ τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας κεκρατηκέναι κατελαβόμεθα. πᾶσι γὰρ περιεῖναι τὸ θεῖον καὶ πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἥκειν πεπιστευκότες τὴν τοιαύτην διανοίαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν. Quod non sint tres d. p. 19; in cant. cant. hom. V p. 539. Dahin gehört auch de anima et resurr. p. 230. ἡ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστί. Ebenso Basil. ep. 8, 11; 189, 8. Dies ist also viel mehr Aristotelisch als Platonisch. Man sieht, daß auch Fichte, wenn er Gott nicht als Substanz, sondern als ordo ordinans gedacht wissen wollte, seine Vorgänger unter den Kirchenvätern hatte.

war, auf der andern Seite, daß sie selbst die wissenschaftlichen Unterscheidungen über die Trinität als Dinge ansahen, welche nur den Gelehrtern von Frucht sein könnten, während die Frömmigkeit der Laien darunter keinen Schaden leiden würde, wenn sie nur einfach die Göttlichkeit der drei Hypostasen im wahren Sinne des Wortes annähmen, ohne sich eine mehr als vorläufige Rechenschaft über ihren Unterschied zu geben. So tadelt Gregor von Nyssa die Laien, welche uneingedenk der Unbegreiflichkeit Gottes über die Geheimnisse der Trinität zu streiten sich unterfingen [1]), und setzt der Behauptung des Eunomius, daß alles im Christenthum auf die Genauigkeit der Lehrsätze ankomme, seine Meinung entgegen, daß vielmehr die Geheimnisse des Glaubens und die frommen Gebräuche das Wesen des Christenthums ausmachten [2]). So setzte auch Basilius das ascetische Leben weit über die Wissenschaft, und überhaupt befestigte sich jetzt sehr allgemein der Unterschied zwischen dem, was von allen Gläubigen als christliche Lehre festgehalten werden müsse, und was dagegen den tiefern Forschungen der Eingeweihten vorzubehalten sei [3]). Daß hierzu auch das Verständniß der Trinitätslehre gerechnet wurde, zeigt namentlich die Duldung, welche man den Semiarianern gestattete. Wir können einer solchen Unterscheidung Wahrheit nicht absprechen; wenn wir sie aber mit den übrigen Zeichen der Zeit zusammenstellen und betrachten, wie mit ihr die Meinung sich verband, daß die philosophischen Lehren über

1) De deit. fil. et sp. s. p. 466.
2) C. Eun. XI p. 704.
3) S. darüber Ullmann Greg. von Naz. S. 312 f.

Dinge verborgener Forschung etwas Gleichgültiges wären; so können wir darin auch nur einen Beweis finden, daß jetzt in der Griechischen Kirche der frische Antheil an den philosophischen Untersuchungen zu sinken begann.

Wenn man sich davon überzeugen will, daß in diesen Zeiten den Häuptern der Griechischen Kirche noch ein lebendiges wissenschaftliches Bewußtsein von der Nothwendigkeit beiwohnte die Gottheit in drei wesentlich verschiedenen Formen für das religiöse Leben aufzufassen, so wird man darauf zu sehen haben, daß bei ihnen keinesweges nur eine Wiederholung der alten schon festgestellten Bestimmungen vorkommt, sondern daß sie noch neue Seiten dieser Lehre abzugewinnen wissen. Zu ihrer Zeit geschah dies besonders von der Seite der Lehre über den heiligen Geist, auf welche sich zwar schon bei Lebzeiten des Athanasius der Streit verbreitet hatte, welche aber doch jetzt erst ihre genauere Entscheidung fand. Sehr treffend ist der Lehrgang, welchen Gregor von Nyssa hierbei einschlägt. Er verlangt, daß wir vom heiligen Geiste ausgehen sollen, als von dem Geschenke, welches wir empfangen haben; er wirke alles Gute in uns. Wer sollte uns mit dem Herrn unserm Gott verbinden, wenn nicht der heilige Geist [1]? Dies ist unstreitig der christlichen Denkweise einzig gemäß, welche davon durchdrungen ist, daß der Glaube, ein Werk des heiligen Geistes, zuerst die wahre Forschung in uns anregen müsse und daß wir erst die Sinnesänderung in uns erfahren

1) C. Maced. p. 23 in Angeli Maji coll. nov. VIII. πῶς γάρ τις προσκολληθήσεται τῷ κυρίῳ μὴ τοῦ πνεύματος τὴν συνάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐνεργοῦντος;



müssen, ehe wir zur wahren Einsicht gelangen können. Vom heiligen Geiste aber, erklärt Gregor von Nyssa weiter, würden wir emporgeführt zu der Forschung nach dem Ursprunge alles Seins, von welchem auch das in uns gewirkte Gute abhängig sei, und diesen müßten wir in dem Sohne Gottes finden; denn er sei der Werkmeister aller Dinge; die schöpferische Kraft des Sohnes endlich hänge von dem ersten und anfanglosen Grunde aller Dinge ab, ohne welche wir die schöpferische Thätigkeit des Sohnes nicht denken könnten [1]. Diese Lehre ist dem Gregorius von Nyssa nicht eigenthümlich; sie findet sich nicht minder bei seinem Bruder Basilius [2]. In demselben Sinne bemerkt auch Gregor von Nazianz, daß wir allein durch den heiligen Geist Gott zu erkennen vermögen, denn nur dem Reinen könne das Reine zu Theil werden [3], daß der heilige Geist seine göttliche Kraft bewähre, indem er uns zu Gott erhebe und zu Göttern mache [4], daß er aber auch nur mit dem Sohne Gottes gedacht werden könne, welcher der Anfang aller Dinge sei und ein Anfangloses, Gott den Vater, voraussetze [5]. Nach dieser Lehre besteht nun das, was den Unterschied zwischen dem heiligen Geiste und den beiden andern göttlichen Hypostasen nothwendig macht, in seinem Geschäfte in den vernünftigen Wesen alles Gute zu be-

---

1) De diff. ess. et hypost. p. 30 sq.; c. Maced. p. 16.

2) De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

3) Orat. 1, 39.

4) Orat. 34, 12. εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

5) Orat. 42, 15.

wirken, ihnen nicht allein, wie der Sohn Gottes thut, das Sein oder die Grundlage aller ihrer Thätigkeiten zu verleihen, sondern auch sowohl die Menschen als die himmlischen Mächte zu ihrer Vollendung zu führen und in allem Guten zu befestigen [1]). Er ist die Kraft, welche das Göttliche in uns, den vernünftigen Wesen, wirkt und mithin in den vollkommensten Dingen der Welt das Vollkommenste erzeugt; als wahrhaft vollkommen, als wahrhaft göttlich muß diese Kraft angesehn werden, weil sie das wahrhaft Vollkommene in uns hervorbringen soll, denn wir sollen einst erkennen, wie wir erkannt sind, und Gregorius von Nazianz geht deswegen so weit zu sagen, daß wenn wir den heiligen Geist verehren, wir in Wahrheit in ihm nur uns selbst verehren [2]). So genau hängt diese Lehre damit zusammen, daß die Offenbarung Gottes in uns sich vollenden soll, welches nicht geschehen könnte, wenn wir nicht die Hülfe Gottes in uns selbst erführen. Daher wird auch der heilige Geist als der Helfer betrachtet, welcher im Kampfe des Lebens uns den Sieg verleihe [3]). Indem Basilius bemerkt, daß der Weg, auf welchem wir hiernach aufsteigend zum Urgrunde

---

1) Basil. de spir. slo. c. 16 §. 38. *ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.* Hom. de fide 3; Greg. Naz. or. 34, 8. *θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Orat. 41, 11. Greg. Nyss. c. Maced. p. 17; in bapt. Chr. p. 372; quod non s. tres dii p. 23. *εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος — — ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς οἷον ἐκ πηγῆς τινὸς ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν.*

2) Orat. 28, 17; 31, 12.

3) Greg. Naz. carm. IV, 89 sqq.

alles Seins gelangen sollten, vom heiligen Geiste zum Sohne und zuletzt zum Vater, der umgekehrte ist von dem, welcher im Wesen der Sache liegt, behauptet er ihn doch als unserm Verhältnisse zu Gott entsprechend [1]. Dabei denkt er unstreitig an die Ähnlichkeit dieser Lehre mit der Aristotelischen, daß wir von den Erscheinungen und dem Besondern ausgehend zur Erkenntniß des Grundes und des Allgemeinen gelangen müßten, und in der That genau wie die Aristotelische zur Platonischen verhält sich diese Lehre der orthodoxen Väter zu der Lehre des Eunomius.

Wir können es nicht unterlassen bei dem Abschlusse, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit jetzt erhielt, noch einen Augenblick zu verweilen und auf die Wichtigkeit derselben von ihrer philosophischen Seite, so wie auf ihren wesentlichen Sinn aufmerksam zu machen. Ihre Wichtigkeit muß einem jeden einleuchten, welcher nicht unbemerkt läßt, wie oftmals und in wie fortlaufender Reihe die Kirchenväter auf sie zurückgeführt worden sind. Wer aber glauben sollte, daß sie nur aus den Überlieferungen der positiven Religion hervorgegangen sei und deswegen keinen philosophischen Gehalt habe, der würde die wahren Beweggründe ihrer Entwicklung verkennen. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß die Lehre von den drei Personen oder Hypostasen in Gott einen positiven Haltpunkt in der Lehre von der Person Jesu Christi fand und daß die Forschung über das Verhältniß des Erlösers zur Erlösung dahin führen mußte eine göttliche Person in

1) De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

ihm zu erkennen, welche in gewisser Weise von dem allgemeinen Wesen Gottes sich unterscheide. Allein daß nicht hieraus allein die Trinitätslehre sich entwickelte, liegt nicht weniger klar u Tage. Schon daß sie weiter übergriff und nicht allein die Persönlichkeit des Sohnes, sondern auch des Vaters und des heiligen Geistes feststellte, muß uns davon überzeugen; noch mehr, daß mit dem Begriffe des Erlösers auch der Begriff der schöpferischen Thätigkeit sich verband und daß die Untersuchung über die Weise, wie die Gottheit der Person Christi beiwohnte, in der Entwicklung der Trinitätslehre nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Wie viele andere Weisen gab es nicht, in welchen man den in Christo erschienenen Gott sich denken konnte und wirklich zu denken versuchte, außer der in der Trinitätslehre durchgeführten! Gewiß diese Lehre konnte aus der Lehre von der Person Christi nicht hervorgehn. Man wird freilich mit Recht sagen können, daß Stellen der heiligen Schrift die mannigfachsten Anregungen zur Ausbildung der Trinitätslehre abgaben und zur Unterscheidung der drei Personen in Gott mitwirkten; aber man würde gänzlich die Natur dieser Zeiten verkennen, wollte man von der schwankenden Auslegung, welcher sie folgt, die Feststellung und nicht bloß die Anregung ihrer allgemeinen Lehren ableiten. Eben deswegen haben wir es nicht ablehnen dürfen in unserer Geschichte der Philosophie auf die Entwicklung der Trinitätslehre ziemlich ausführlich einzugehn, weil wir in ihr überall auf philosophische Grundsätze als die Beweggründe oder Stützen der Forschung stoßen.

Sehr merkwürdig und für den Charakter der patristi-

schen Philosophie sehr bezeichnend ist nun aber die Weise, in welcher diese Lehre sich ausgebildet und zuletzt festgestellt hat. Ihre Grundlage hat sie von der einen Seite in dem Begriffe der Unwandelbarkeit und Einfachheit Gottes, welcher unerschütterlich feststeht, von der andern in der eben so festen Überzeugung, daß Gott in das veränderliche Wesen und in die Mannigfaltigkeit der Welt eingehe und in dieser seine ganze Fülle und Herlichkeit offenbart habe. Von jenem Punkte konnte die christliche Lehre nicht lassen, weil sie vor allen Dingen die Einheit und Vollkommenheit Gottes, des Herschers über alle Dinge, des Guten und ewig Wahren, hervorheben mußte; diesen Punkt hatte sie zu verfechten, weil sie Gottes Walten in allen Dingen, besonders in den frommen Regungen unserer Brust gegenwärtig erblickt. Beide Punkte im Begriffe Gottes waren nun zunächst zu unterscheiden. Der Begriff der Unwandelbarkeit Gottes führte zu der Ansicht, daß Gottes Wesen in die Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge und Zustände dieser Welt nicht eingehn könne; sein Wirken in dieser würde sich nur als ein veränderliches Wirken denken lassen; wenn Gott Veränderliches begründen sollte, so würde er selbst veränderlich begründen. Dazu kommt die Einfachheit Gottes, seine alle Vielheit ausschließende Einheit. Sollte er als Grund vieler Dinge gedacht werden, so müßten in ihm selbst verschiedene Gründe unterschieden werden. Alle diese Überlegungen mußten zu der Lehre führen, daß Gottes Wesen sich nicht mittheile, in diese Welt nicht eingehe und von den veränderlichen Gedanken und Gemüthern der Menschen nicht gefaßt werden könne. Sein Begriff

ist überschwenglich. Wenn nun aber dieses Ergebniß, wie sicher es auch sein möchte, doch dem christlichen Glauben an eine wahre und volle Offenbarung Gottes schnurstracks zu widersprechen scheint, so mußte man dadurch zu einer feinern Unterscheidung sich angeregt sehen. Da bemerkte man nun, daß eben jenes Ergebniß doch auch den fruchtbaren Keim einer Auflösung jenes scheinbaren Widerspruchs in sich enthielte. Es ist der Begriff des Überschwenglichen, welcher die Vermittlung der entgegengesetzten Richtungen in der christlichen Lehre darbietet. Denn weil das Wesen Gottes unerforschlich und von keinem menschlichen Begriff zu umfassen ist, eben deswegen dürfen wir uns auch nicht herausnehmen die Fülle seiner Güte durch irgend einen menschlichen Begriff messen zu wollen. Das ist der Sinn, in welchem unzähligemal die Kirchenväter sich vernehmen lassen, wenn sie es rechtfertigen sollen, daß die Kirchenlehre einen Gott in Knechtsgestalt kennt und andere scheinbar unwürdige Dinge von Gott aussagt; denn Gott ist nichts so würdig, wie Tertullianus sagt, als was zum Heile der Menschen dient. Auch die Einheit Gottes, auch die Unwandelbarkeit seines Wesens wird eine überschwengliche sein. Hieran hängt die Möglichkeit anzunehmen, daß Gott ungeachtet seiner Einheit die Vielheit in der Welt begründe, ungeachtet seiner Unveränderlichkeit in die Veränderungen der Welt eingehe und in ihnen wirksam sich erweise. Damit jedoch durch diese Annahme die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes im vollen Sinne der Worte nicht aufgehoben werde, muß man nun auch die Unterscheidung gelten lassen zwischen Gott, welcher vollkommen und ewig durch

kein Werden berührt in beständig gleicher Herlichkeit über der Vielheit der Welt erhaben throut, und zwischen Gott, welcher die Welt begründet oder schafft und alle Vollkommenheit in ihr wirkt. Hierin ist der Gegensatz gegründet zwischen Gott dem Vater, welcher an sich unerkennbar, nur durch Vermittlung uns zugänglich wird, und zwischen den beiden andern Hypostasen der Gottheit, welche in der Welt wirksam sich erweisen. Ein Gegensatz ist zwischen diesen, welche von Gott dem Vater ausgehn oder geboren werden, und zwischen dem Vater, welcher als der oberste Grund aller Dinge, auch der beiden andern göttlichen Hypostasen gedacht wird, offenbar vorhanden.

Aber in dem Gott, welcher die Welt gründet und in ihr als gegenwärtig und wirksam sich verkündet, tritt nicht weniger ein anderer Gegensatz heraus. Es ist der Gegensatz zwischen der Gründung und Leitung der Dinge durch Gott und zwischen ihrer Vollendung in ihm. Wir können uns dem nicht entziehen als zwei verschiedene Wirksamkeiten Gottes zu unterscheiden auf der einen Seite die Schöpfung, Erhaltung und Anordnung der Dinge in ihrer Natur und auf der andern Seite die Heiligung des Willens in den vernünftigen Geschöpfen, durch welche erst der Zweck aller Dinge zu seiner Vollendung kommt. Auch diesen ethischen Vorgang, welcher nur durch die Freiheit des Willens möglich ist, das Gute in uns in allen seinen kleinsten und größesten Regungen umfassend, dürfen wir nicht zögern in christlicher Gesinnung als die Wirksamkeit Gottes, seines heiligen Geistes in uns zu preisen. Hierauf beruht der Unterschied zwischen dem Sohne Gottes, welcher der Schöpfer unseres Lebens ist und Gott

uns offenbart auch in allen Veranstaltungen, in welchen wir seinen Willen außer uns erblicken, und zwischen dem heiligen Geiste, welcher uns beiwohnt, so weit wir den Willen Gottes in uns vollziehn, und in welchem alle Vollendung unseres Wesens gegründet ist. Die Nothwendigkeit diese beiden Energien zu unterscheiden liegt darin, daß die schöpferische Energie nur als ein Setzen Gottes und ein Gesetztwerden der Geschöpfe, von Seiten dieser daher nur als ein Leiden erscheint, während dagegen die heiligende Energie das Ineinandergreifen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit, das Setzen des göttlichen Willens auch von Seiten der Geschöpfe und damit die Vollendung des Werkes Gottes bezeichnet.

Man wird nicht verkennen, daß alles, was wir hier zusammengestellt haben, bei den Kirchenlehrern, welche zur Ausbildung der Trinitätslehre thätig waren, auf diese eingewirkt hat. Es geht daraus hervor, daß die Lehre von den drei Hypostasen in Gottes Einheit wesentlich zusammenhängt von der einen Seite mit dem Begriffe des Überschwenglichen, welchen man in Gottes Wesen fand, von der andern Seite mit der Forderung, welche in den christlichen Verheißungen lag, daß uns eine vollkommene Offenbarung Gottes zu Theil werden solle. Jener Begriff fand theils im Begriffe Gottes des Vaters, theils im Begriffe des Wesens Gottes überhaupt seine Vertretung; diese Forderung führte zu den beiden andern Hypostasen. Daß man aber die nothwendigen Unterscheidungen im Begriffe Gottes durch die Ausdrücke Hypostasen oder Personen, die Einheit Gottes dagegen durch die Ausdrücke Wesen (οὐσία, essentia) oder Substanz bezeich-

nete, muß als etwas Unwesentliches angesehn werden. Wir haben daher auch gesehn, daß der Gebrauch dieser Ausdrücke anfangs zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche und selbst bei den einzelnen Lehrern schwankte; daß ihn aber Gregorius von Nyssa für die morgenländische Kirche feststellte, ist nur als ein willkürliches Unternehmen zu betrachten, welches entschuldigt werden mag durch das kirchliche Bedürfniß, aber schwer zu rechtfertigen ist im Angesichte des herschenden Princips, welches vor allen Dingen im Begriffe des transcendentalen Wesens Gottes liegt. Nur dies haben wir als das Wahre anzusehn in diesen Bestrebungen verschiedene Hypostasen oder Personen in jenen Unterscheidungen zu finden, daß sie keinesweges bloß einer menschlichen und ungenügenden Auffassungsweise angehören, oder, wie Sabellius wollte, nur vorübergehende Wirkungsweisen Gottes bezeichnen. Denn in Gott ist alles ewig, seinen Energien kommt die höchste Wahrheit zu und auf jenen Unterscheidungen beruht die Wahrheit aller weltlichen Dinge, welche nur dadurch mit der Wahrheit Gottes, der höchsten und einzigen Wahrheit, vereinbar ist, daß man anerkennt, wie die Dinge dieser Welt in ihrem Grunde und in ihrer Vollendung an der göttlichen Wahrheit Theil haben.

Fassen wir uns kurz zusammen, so finden wir den Gedanken, welchen die Begründer der Trinitätslehre verfolgt haben, darin, daß ein Gott über aller Welt ist, durch keinen Begriff weltliches Ursprungs zu bezeichnen, der Grund aller Dinge, aber mit keinem andern Grunde zu vergleichen, daß aber auch dieser Gott, indem er Grund der weltlichen Dinge wird, theils alle Dinge ihren

natürlichen Anlagen nach schafft und erhält, so in seinen Werken sich offenbarend, theils in ihnen die sittliche Entwicklung, das Gute, das einzig Wahre ihres selbständigen Seins vollendet. Diesen Gedanken sprach Gregorius von Nyssa unzweideutig aus, indem er forderte, daß wir in der Erkenntniß Gottes ausgehn müßten von dem heiligen Geiste, der in uns wirksam sich erweisend und das Gute schaffend das Göttliche uns offenbare, daß dieser alsdann uns führen müsse zu dem Sohne Gottes, dem Schöpfer und Begründer aller unserer Kraft, ohne welchen wir daher auch nichts Gutes empfangen könnten, und daß wir zuletzt diese schaffende Thätigkeit Gottes zurückzuführen hätten auf das vollkommene Wesen, welches alle weltliche Unvollkommenheiten, alle seine Erweisungen in der Welt übersteige. Wenn man nun diesen Gedanken gefaßt hat, dann mag man wohl darüber hinwegsehn, daß er nicht immer in den rechten Worten ausgedrückt worden ist, ja daß seine Verkündiger auf die mangelhaften Worte, welche sie gebrauchen, einen nicht zu rechtfertigenden Werth gelegt haben. Es läßt sich nicht verkennen, daß dies der Fall ist. Ihre Unterscheidungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern in der Gottheit, indem sie doch jenes eben so gut wie dieses als Person oder Hypostase setzen, ihre Behauptungen, daß Gott Energie sei, während sie die Begriffe des Wesens oder der Substanz, der Hypostase oder der Person dennoch gebrauchen, um seinen Begriff zu bezeichnen, endlich die unvollkommenen Vergleichungen der drei Hypostasen mit dem verschiedenen Vermögen der Seele, ja sogar mit den verschiedenen Personen in der Menschheit lassen uns hieran keinen Zweifel

aufkommen. Dieser Zeit war es nicht gegeben durch eine strenge und sorgfältig festgehaltene Unterscheidung philosophischer Begriffe zu glänzen. Sie hatte die Bedürfnisse kirchlicher Lehre im Auge; für diese suchte sie Formeln, welche ohne dem Wesen des christlichen Glaubens etwas zu vergeben den Streit der Parteien besänftigen könnten.

Wenn man nun diese Gedanken überlegt, so wird man wohl schwerlich denen beistimmen können, welche gemeint haben, die Trinitätslehre wäre aus der Einmischung der heidnischen Philosophie in die christliche Theologie entsprungen. Man hat besonders von dem Platonismus der Kirchenväter, welche die Trinitätslehre ausbildeten, eine übertriebene Meinung gehegt und verbreitet. Wenn wir aber auch nicht leugnen mögen, daß Platonische Formeln und Gedanken in der Entwicklung derselben eine Rolle spielten, so ist doch ihr wesentlicher Gehalt weit sowohl von dem echten Platonismus, als von dem Neu-Platonischen Systeme entfernt, und selbst die Anregungen zur Entwicklung der Trinitätslehre, welche in der Platonischen Philosophie lagen, sind von keiner großen Bedeutung. Aus den dunkeln Andeutungen einer göttlichen Dreiheit, welche man in den echten und falschen Schriften des Platon hat finden wollen, würde gewiß die Trinitätslehre nicht hervorgegangen sein; bei weitem kräftiger mußte auf ihre Ausbildung der Kanon der Kirchenlehre einwirken, welcher Vater und Sohn und heiligen Geist neben einander stellt, ohne jedoch ihr Verhältniß zu einander genauer zu erörtern. Als aber die Neu-Platoniker ihre Trinität aufstellten, waren die Untersuchungen über dieselbe unter den Christen schon im vollen Gange.

Viel wichtiger jedoch, als diesen dunkeln Anregungen zu folgen, ist es auf die Bedeutung der Lehre sein Augenmerk zu richten. Da findet sich nun unter andern vielen Verschiedenheiten eine Richtung in der Trinitätslehre, wie sie unter den Arianischen Streitigkeiten sich feststellte, welche von der Lehre des Platon, besonders wie sie jetzt von den Neu-Platonikern verstanden wurde, wesentlich abweicht. Die Platonische Lehre kennt einen höchsten Gott, aber dieser ist fern von aller Bewegung, von allem Werden, nur die ewige Einheit aller Wahrheit, aller Ideen. Wenn die Neu-Platoniker diesen Gott herabsteigen lassen durch die Vielheit der Ideen, die in der Vernunft beschlossen ist, und endlich durch die Weltseele, welche alles Dasein und Leben hervorbringt, so erscheinen ihnen diese beiden letzten Gestalten ihrer Dreiheit nicht mehr als aller göttlichen Vollkommenheit theilhaftig; denn in dieser Welt kann Gott nicht vollkommen sich offenbaren und die Vielheit der Ideen setzt schon eine Beschränktheit in ihnen voraus. Daher verlangen denn auch die Neu-Platoniker, daß wir von dieser Welt uns zurückziehen sollen in die Einfachheit unseres Geistes, selbst die Ideen unserer Vernunft hinter uns zurücklassend, um Gott zu schauen; da soll die Vielheit der vernünftigen Wesen in Gottes Einheit sich auflösen. Eben dieser Ansicht setzt die christliche Trinitätslehre sich entgegen und dringt auf ein wahrhaftes Sein, auf eine vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt. Dieser sollen wir uns anschließen, sie uns aneignen, indem wir den heiligen Geist in uns walten lassen, und so das Gute in uns vollziehend uns auch befähigen in allem Guten die Wirk-

samkeit Gottes zu erkennen. Diese Lehre stimmt mehr mit der Aristotelischen überein als mit der Platonischen; an jene schließt sie sich schon im Ausdrucke an, indem sie Gott als Energie preist; sie kommt aber auch darin mit ihr überein, daß sie von den Erscheinungen ausgehend aus den Thätigkeiten des heiligen Geistes in uns den Anlauf uns nehmen läßt zur Erkenntniß des vollkommenen Wesens. Aber auch über die Aristotelische Lehre erhebt sie sich, indem sie von dem Vorurtheil, daß die Natur dieser Welt eine Offenbarung des Göttlichen nur unter nothwendigen Beschränkungen verstatte, durch die christlichen Verheißungen sich befreit fühlt. Auch die Richtung der Aristotelischen Philosophie ist durchaus eine andere als die Richtung der christlichen Trinitätslehre. Bei ihrer Neigung zur Physik wie klein dachte jene von dem, was die menschliche Vernunft vollbringen könnte! Diese verspricht in ihrer durchaus praktischen Richtung dem menschlichen Geiste, wenn er dem göttlichen Geiste sich hingeben wolle, die Fülle alles Göttlichen.

Wenn wir überhaupt dem Gange folgen, in welchem die Trinitätslehre in einer Reihe von Streitigkeiten sich entwickelte, so werden wir nicht leicht übersehen können, daß darin das Bestreben herscht von den Einflüssen der alten Philosophie, welche die Anfänge der wissenschaftlichen Lehrweise unter den Christen natürlich hatten erfahren müssen, mehr und mehr sich loszumachen. Die Schöpfungstheorie war schon früher durchgekämpft worden; aber mit ihr hatte man doch noch einen abgeänderten Stoicismus oder Platonismus vereinigen zu können geglaubt. Jetzt aber wurde zuerst in der Sabellianischen Lehre der Stoi-

cismus, alsdann in der Lehre des Arius die polytheistische Neigung der Platonischen Schule, zuletzt in der Lehre des Eunomius ein Pantheismus abgestreift, welcher mit den Lehren des Plotinus und seiner Schule große Ähnlichkeit hatte. Von allen diesen Lehren behielt man nur einzelne Elemente bei, welche mit den christlichen Verheißungen in keinem gar zu auffallenden Widerspruch zu stehen schienen.

Aber wie schwer mußte es doch dem Griechen und Römer fallen von der alten Bildung und den alten Lehrsätzen dieser Bildung loszukommen! Waren diese doch durch die ganze Literatur zerstreut, mit der ersten Nahrung des Geistes eingesogen worden. Und nun jetzt besonders, da alle Art von Volk in die christliche Kirche strömte und die alte Literatur unter den Christen zu immer größern Ehren kam. Daher kann man sich nicht wundern, daß während die Hauptrichtung in der Entwicklung der christlichen Lehrweise den Mittelpunkt der alten theologischen Philosopheme angriff und beseitigte, dagegen auf mancherlei Nebenwegen eine Denkweise geltend gemacht wurde, welche in der alten Philosophie ihre Wurzel hatte. So kam in die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten eine Mischung verschiedenartiger Elemente, wie wir sie auch beim Eunomius gefunden haben, wie sie nicht weniger in der kirchlichen Verwaltung und im Leben der Christen zu dieser Zeit sich bemerklich machten.

Auch in der Lehre des Gregorius von Nyssa, zu welcher wir uns jetzt wenden, verkündet sich eine solche ungleichartige Mischung in vielen Zeichen. Auf der einen Seite — und im Streite gegen den Eunomius mag ihm dies als besonders wichtig erschienen sein — finden wir

ihn voll von Gedanken, welche die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß hervorheben sollen. Sie schließen sich zunächst an den Begriff der Unendlichkeit Gottes an. Diese besteht ihm darin, daß die Macht Gottes zu ihrem Maße nur Gottes Willen hat [1]). Daher kann der menschliche Verstand sie nicht ermessen; noch weniger läßt sie durch Worte sich ausdrücken [2]). Eben so wenig ist irgend ein anderes geschaffenes Wesen im Stande Gott zu erkennen, wie sehr auch seine Natur die menschliche übertreffen möchte; nicht einmal die unkörperliche Schöpfung vermag dies, welche, wie klein wir auch gegen sie erscheinen mögen, doch uns viel näher steht, als dem unendlichen Gott; denn alle geschaffene Dinge sind beschränkt. Wir können von Gott nur wissen, daß er ist, aber nicht, was für ein Wesen er hat [3]). Er ist über allen Kategorien, durch keine Wahrscheinlichkeit, keine Analogie zu erreichen [4]). Von diesen Gedanken schreitet nun aber Gregorius alsbald weiter fort. So wie den Schöpfer, so begreifen wir natürlich auch nicht seine Schöpfung. Auch die sinnlichen Dinge daher können wir ihrem Wesen nach nicht erkennen. So unzweifelhaft es ist, daß sie sind, eben so gewiß ist es, daß wir nicht sagen können, was sie sind. Ihre Schönheit erblicken wir; aber unsere Fragen über ihre Natur führen uns nur weiter und weiter

---

1) In hexaëm. p. 6. *μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται.* Gott nennt Greg. nicht allein *ἄπειρος*, sondern auch *ἀόριστος*. C. Eunom. XII p. 739.

2) Contra Maced. p. 21.

3) C. Eunom. XII p. 739 sq.

4) In cant. cant. hom. XII p. 650. *παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ὑψηλότερος.*

in das Unendliche; den Begriff der Schöpfung ergründen wir nicht [1]. Leichter zwar möchten wir uns erklären können, wie eine übersinnliche oder geistige Schöpfung von Gott geschaffen werden konnte, aber wie eine sinnliche und körperliche, deren Natur der göttlichen Natur ganz entgegengesetzt ist, das ist uns völlig unbegreiflich [2]. Wie sollten wir wohl solche Dinge erkennen, da wir uns selbst nicht erkennen? Was ist unsere Seele? Ist sie unkörperlich oder wohnt ihr etwas Körperliches bei? Wir halten sie für ein unkörperliches Wesen; aber wie läßt sich alsdann ihre Verbindung mit dem Körper erklären? Dies ist ein undurchdringliches Räthsel [3]. Wir halten sie für ein einfaches Wesen; aber wie können wir ihr alsdann eine Vielheit von Vermögen zuschreiben, als wenn sie zusammengesetzt wäre? So stoßen wir überall auf räthselhafte Fragen, wenn wir unsere Natur untersuchen. Sehr gut weiß Gregorius zu zeigen, wie die Unerkennbarkeit unseres Wesens mit der Unerkennbarkeit Gottes auf das Genaueste zusammenhängt; denn wenn unser Wesen in der einfachen Vernunft, dem Bilde Gottes, besteht, so müssen wir auch einsehn, daß, so wie Gott, also auch sein Bild uns unerkennbar sein müsse [4]. Wenn wir aber unser eigenes Wesen zu begreifen außer Stande sind, so werden wir auch das Wesen anderer

---

1) C. Eunom. XII p. 740 sqq.

2) De anima et resurr. p. 239 sq.; de hom. opif. 23. Wie er doch eine Lösung dieses Zweifels findet, werden wir weiter unten sehen.

3) De hom. opif. 12 p. 71; 15; or. cat. 11.

4) De hom. opif. 11; de eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26.

Dinge nicht zu erkennen vermögen [1]). Das Erscheinende, die körperlichen Dinge finden wir zusammengesetzt aus nichts als Bestimmungen, welche nicht körperlich sind, aus Schwere, Undurchdringlichkeit, Farbe u. s. w.; wenn wir aber diese Bestimmungen auflösen und von der körperlichen Natur trennen, was bleibt alsdann übrig, als was wir den Körper, das Subject aller dieser Bestimmungen, denken könnten? So ist uns alles Sinnliche unerkennbar. Die Elemente der Welt mögen wir so weit begreifen, als es zum Nutzen unseres Lebens oder zum praktischen Gebrauch dient, aber nicht weiter [2]). So wie nun diese Gedanken den Inhalt unserer Wissenschaft angreifen, so äußert Gregorius nicht minder sein Mistrauen gegen ihre Form. Die künstliche Behandlung der Gedanken (*τεχνολογία*) wirft er seinem Gegner Eunomius unzähligemal vor; Syllogistik und Analytik erregen nur Verdacht; die Dialektik ist eben so geschickt das Wahre zu bekämpfen, als das Falsche anzugreifen [3]).

Wir sehen, wie weit der Skepticismus des Gregorius geht. Eine ähnliche Denkweise haben wir jedoch auch schon bei andern Kirchenvätern gefunden, welche den Zweifel gegen die menschliche Wissenschaft nur dazu gebrauchten, um dagegen die Offenbarung desto mehr zu erheben. Man dürfte vermuthen, daß Gregorius eine

---

1) C. Eunom. XII p. 749 sqq. *ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.*

2) Ib. p. 750 sq.

3) De an. et resurr. p. 201. *ὅθεν καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, οταν μετά τινος τοιαύτης τέχνης προάγηται, δι' ὑποψίας πολλάκις ποιούμεθα.*

ähnliche Absicht hegte. Hierin könnte es uns bestärken, daß in der zuletzt angeführten Stelle und auch sonst häufig die heilige Schrift als einen sichern Beweis gewährend der menschlichen Kunst der Rede und des Denkens entgegen gestellt wird. Aber auch in der heiligen Schrift findet Gregorius das nicht offenbart, was er erkennen möchte, das Wesen Gottes, das Wesen der Seele und wie diese mit den Erscheinungen zusammenstimme [1]). Daher erklärt er sich auch sehr entschieden gegen die Dogmatisten, welche durch Künste der Rede und des Denkens der heiligen Schrift die Geheimnisse der Dinge entlocken möchten, und zieht es vor dem einfältigen Glauben sich zu ergeben [2]).

Nach diesen Äußerungen sollte man glauben, von einem wissenschaftlichen Streben könnten bei ihm nur geringe Spuren sich finden. Aber sie können wohl nicht sein voller Ernst sein; vielleicht hat ihn nur der Eifer des Streites zu Übertreibungen in seinen Ausdrücken verleitet; denn wir sehen ihn ja in seinen Schriften auf alle Weise bestrebt uns eine wahre Erkenntniß Gottes und der übersinnlichen Dinge zu gewinnen. Die Seele, erklärt er daher auch, ist ein übersinnliches Wesen und deswegen geeignet das Übersinnliche zu erkennen [3]). Was würde ihm wohl sonst noch übrig bleiben, worauf er Werth legen, weswegen er leben möchte, wenn er keine Erkenntniß sich versprechen dürfte? Denn ohne alle Einschränkung sieht er allein im theoretischen Leben das Göttliche

---

1) C. Eunom. XII p. 749.
2) Ib. p. 747.
3) De an. et resurr. p. 189.

der Seele und ihren Zweck [1]. Die geschaffenen Wesen sind zu nichts anderm bestimmt, als Gott zu verherlichen, welches nur darin sich vollzieht, daß sie sein Wesen schauen und die Wahrheit erkennen [2]. Diese Erkenntniß der höhern Natur ist mit der Liebe eins, weil von Natur das Erkannte schön ist, und das Leben ist nichts anderes als die Liebe der höhern Natur [3]. Wir können daher alle die Sätze, in welchen er uns die Möglichkeit die Wahrheit der Dinge und Gott zu erkennen abzuschneiden scheint, nur als unvorsichtige Ausbrüche der Polemik betrachten, welchen ihre Beschränkungen nicht, wie es sein sollte, zur Seite gestellt worden sind. Wenn er auch das Forschen des Verstandes in den wissenschaftlichen Formen und die Auslegung der Schrift nicht für genügend hält die Wahrheit zu entdecken, so muß er doch einen andern Weg sehen, auf welchem wir hierzu gelangen könnten.

Wenn wir nur seine Vorliebe für die Platonische Philosophie betrachten, welche in einer Unzahl von Anspielungen auf Platonische Lehren und Stellen sich nicht

---

1) Ib. p. 204; 222. *τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν.*

2) De iis qui praemat. abrip. p. 326. *σκοπὸς δὲ τῶν γινομένων ἐστὶ τὸ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει διὰ τῆς νοερᾶς φύσεως τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην δοξάζεσθαι δύναμιν — — διὰ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, λέγω δὲ διὰ τοῦ πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν. — — τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεόν ἐστιν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς.*

3) De an. et resurr. p. 225. *ἥ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, γινώσκει δὲ ἑαυτὸ τὸ θεῖον· ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται, διότι καλόν ἐστι φύσει τὸ γινωσκόμενον.*

verkennen läßt [1]), so könnten wir uns geneigt fühlen anzunehmen, daß er in ähnlicher Weise wie ein Plotinus und andere Platoniker der damaligen und der nächstvorhergehenden Zeit die weltliche Wissenschaft und selbst die Überlieferungen der heiligen Schrift herabgesetzt habe, um dagegen die unmittelbare Anschauung Gottes in der Absonderung von allem Weltlichen zu erheben. Dahin könnte man auch manche Äußerungen des Gregorius von Nyssa deuten, welche unstreitig zeigen, daß er auch von dieser Richtung der Philosophie seiner Zeit nicht unbewegt geblieben sei. In diesem Sinne spricht er es ungescheut aus, daß weder das Sinnliche, noch das Intelligible wahrhaftes Sein habe, sondern daß Wahrheit Gott allein zukomme [2]). Dieser Gott ist auch über dem Guten [3]). Nur reinigen sollen wir uns, um das Wahre zu schauen, uns vereinfachen und absondern [4]). Man kann nicht zweifeln, daß wie Ausdrücke, so Begriffe der Neu-Platonischen Schule auf unsern Kirchenvater übergegangen sind.

Aber sollte sein Streit gegen den Eunomius nur auf Misverständnissen beruht, sollte keine wesentliche Verschiedenheit ihrer Ansichten zu diesem Streite geführt haben? Wir sind weit davon entfernt dies zu glauben. Es hat

---

1) Man vergleiche nur de hom. opif. 1, welches Kapitel fast aus lauter Erinnerungen an den Platon zusammengesetzt ist.

2) De vita Mos. p. 191. οὐδὲν τῶν ἄλλων, ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφίστηκε πλὴν τῆς ὑπεράνω ἑστώσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἀφ᾽ ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν.

3) De hom. opif. 16 p. 85.

4) De an. et resurr. p. 217 sqq.; p. 202. μονωθῆναι τὴν ψυχήν.

sich uns schon ergeben, daß wir die einzelnen Äußerungen des Gregorius nicht im strengsten Sinne der Worte deuten dürfen, indem er oft im Eifer seiner Rede gänzlich zu verwerfen scheint, was er in einem beschränkten Sinne doch nicht tadeln kann, und umgekehrt. So werden wir es auch hier halten müssen. Was wir früher über seine Trinitätslehre gesagt haben, läßt uns annehmen, daß er im Wesentlichen an die Lehre der Kirche seiner Zeit sich anschloß, welche himmelweit von der Neu-Platonischen Philosophie entfernt ist. Da gesteht er nun ein, daß unsere Erkenntniß nur in einem allmäligen Fortschreiten zu Gott sich erheben kann, anschließend an die weltliche Wissenschaft, ja an die heidnische Philosophie, aber erst recht befestigt durch den Glauben und durch die heilige Schrift, um auf diesem Wege nicht sogleich in unserm irdischen Leben, sondern durch viele Stufen der Entwicklung emporgeleitet, zur Vollendung zu gelangen [1]. Da verwirft er nun auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht, welche vielmehr zur Nahrung des Verstandes dienen und uns über die Welt hinaus zu ihrem Urheber führen sollen. Ohne sie könne gar kein Denken sein [2]. Da gesteht er, daß man ohne Geometrie, Arithmetik, Astronomie und die Kunst der Beweise nicht zur Vollkommenheit gelangen könne, geschweige ohne die Philosophie der heiligen Schrift [3].

---

1) De vita Mos. p. 188 sqq.; de iis qui praemat. abrip. p. 329 sqq.; de an. et resurr. p. 205; c. Eunom. XII p. 744 sqq.

2) De an. et resurr. p. 188; 191; de hom. opif. 10; 13 p. 75.

3) De iis qui praemat. abr. p. 331 sq. Man solle sich auch halten an den ἀκριβὴς κανὼν τῆς λογικῆς ἐπιστήμης. Adv. Graec. ex comm. not. p. 89.

Besonders aber ist es die Analogie, welche er hiebei hervorzieht; obgleich er, wie früher bemerkt, von ihr auch behauptete, daß sie zur Erkenntniß Gottes nicht führen könnte, soll sie doch nicht allein das Sein Gottes beweisen, sondern auch zeigen, in welcher Art er zu denken sei [1]. Nur das ist der Erfolg seiner skeptischen Überlegungen, daß wir bei diesen Gedanken über Gott immer unserer Geringfügigkeit eingedenk sein sollen, im Glauben forschend, nicht im Dünkel zu wissen; denn die Wahrheit, welche wir suchen, denn Gott, ist über allen den Gedanken erhaben, welche wir denken können, so daß wir alles, was wir erforschen, ohne unser Ziel zu kennen, nur als Vorstufe zum Heiligthum ansehen dürfen [2].

Hierin werden wir nun die wahre Denkweise des Gregorius von Nyssa um so sicherer zu erkennen haben, je mehr dies sowohl mit seinem wissenschaftlichen Eifer, als auch mit der Denkweise der frühern Kirchenväter und seiner Kampfgenossen, seines Bruders und Gregors von Nazianz, übereinstimmt. Gregor von Nyssa unterscheidet sich von diesen hauptsächlich nur dadurch, daß er die physischen Analogien, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes gelangen sollen, fleißiger verfolgt hat. Er bemerkt nicht allein im Allgemeinen, daß die Weisheit in der Schöpfung zur Weisheit des Schöpfers uns emporleite, sondern führt dies auch in einer Ansicht der Natur durch, welche meistens auf Aristotelischen Lehren beruht. Die Festigkeit der Erde sollte uns anleiten, die Unveränder-

1) C. Eunom. XII p. 727; de iis, qui praemat. abr. p. 331; or. cat. 2.

2) C. Eunom. XII. p. 744 sqq.

lichkeit Gottes zu erkennen, die unermeßliche Größe des Himmels die Unendlichkeit des Schöpfers andeuten, und wenn wir sähen, wie die Stralen der Sonne aus so weiter Ferne zu uns durchdringen und alles erleuchten, so sollten wir daran erkennen, daß Gott die Macht habe uns innerlich zu ergreifen und zu erleuchten [1]. Im Allgemeinen setzt er alsdann auseinander, daß die göttliche Weisheit Himmel und Erde so geordnet habe, daß jener unveränderlich in seinem Wesen doch in einer beständigen Bewegung sei, diese dagegen veränderlich in allem, was sie enthält, beständig in Ruhe bleibe, damit so Ruhe und Veränderung, bleibendes Wesen und Bewegung mit einander gemischt seien und deswegen niemand auf den Gedanken kommen könne, als wären diese Dinge der Welt die unveränderliche Gottheit, welcher unsere Verehrung gebührt. Diese Gegensätze des Himmels und der Erde aber, jeder die Gegensätze der Ruhe und der Bewegung in sich vereinend, werden alsdann auch wieder unter einander vermittelt, indem die beständig bewegte, feurige Natur des Himmels und die ruhende Erde durch die mittlern Elemente, die Luft und das Wasser, welche von beiden Gegensätzen etwas an sich tragen, theils mehr zu dem einen, theils mehr zu dem andern Ende sich hinneigend, unter einander verbunden sind und dadurch ausdrücken, wie alles zu allem sich neige und eine vollkommene Harmonie und Schönheit zu Stande bringe, um ein Bild der göttlichen Schönheit zu gewähren [2]. So

1) De iis qui praemat. abr. p. 331.

2) De hom. opif. 1.

ist in der Welt alles zum Guten verknüpft, und wir dürfen nicht unwillig werden über die nothwendige Reihe ursachlicher Verbindungen, in welcher wir uns finden, da sie nur dazu vorhanden ist uns die Weisheit Gottes zu offenbaren [1]). Hiermit ist nun aber auch zugleich ausgesprochen, daß doch diese ganze Herlichkeit der Welt nur dazu gemacht ist dem Menschen zu dienen und ihm Gott zu offenbaren. Denn weder das Licht sollte ungeschaut, noch die Herlichkeit unbezeugt, noch die Güte Gottes ungenossen sein, überhaupt nichts, was in Gott ist, sollte unthätig bleiben, so daß niemand wäre, welcher daran Theil nähme und es genösse. Deswegen hat Gott den Menschen geschaffen aus der Fülle seiner freien Güte [2]).

Daher erscheint nun auch der Mensch dem Gregorius von Nyssa als eine kleine Welt, indem er die ganze Harmonie der Welt und mithin alle Elemente derselben in sich trage [3]). Aber wenn dies von seinem Körper gilt, so noch mehr von seiner Seele, welche nicht allein zum Bilde der Welt, sondern nicht weniger zum Bilde Gottes geschaffen sei. Eben darin bestehe der Vorzug des Menschen vor den Thieren [4]). So wie oftmals in einem kleinen Stückchen Glas der ganze Kreis der Sonne gesehen wird, nicht in gleicher Größe, aber wie die Kleinheit des Stückchens ihn faßt, so stralen auch die

1) De an. et resurr. p. 229.

2) Cat. or. 5. *ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.* De hom. opif. 1.

3) De an. et resurr. p. 188.

4) De hom. opif. 16 p. 85.

Bilder der unaussprechlichen Eigenschaften Gottes in der Kleinheit unserer Seele hervor in dem Maße, in welchem wir sie fassen können. Denn Gott ist überall gegenwärtig, so wie auch unsere Seele auf eine unaussprechliche Weise überall in unserm Leibe gegenwärtig ist [1]). Gottes Wesen ist nicht zu denken, wie das körperliche Dasein, in welchem der eine Theil den andern ausschließt, sondern wie in unserer Seele zwei und mehrere Wissenschaften Raum haben, so durchdringen auch die Kräfte Gottes einander und sind in einem einzelnen Dinge gegenwärtig. Wie sollten sie nicht Raum haben in unserm Geiste, welcher unbeschränkt über alle Dinge sich erstreckt und in seinen Gedanken Himmel und Erde zu umfassen vermag [2])? Dieses Bild Gottes aber und die Weise, wie in ihm seine Kräfte sich durchdringen, findet Gregorius ganz besonders in der dreifachen Natur unserer Seele, nach deren Analogie die Dreieinigkeit gedacht werden müsse. Er ist der Erste, welcher diesen Weg eingeschlagen hat das Geheimniß der Trinität sich begreiflich zu machen, einen Weg, welchen so viele nach ihm gegangen sind. Wie alle Anfänge, so ist auch seine Analogie nur wenig ausgearbeitet. Schon die Platonische Eintheilung der Seele in die Vernunft, den Muth (*θυμός*) und die Begierde bietet ihm ein Bild der Dreieinigkeit dar; weitläuftiger jedoch führt er die Vergleichung zwischen den drei Personen der Gottheit und der Weise durch, wie in

1) De an. et resurr. p. 196 sq. — *ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν.*

2) Or. cat. 10; c. Arian. et Sab., p. 8.

uns die Seele, das Wort und die Vernunft eine Einheit bilden [1]). Wie sehr nun diese analoge oder, wie er sie nennt, typische Erkenntnißweise ihm von Wichtigkeit ist, das setzt seine Äußerung in der That in ein grelles Licht, daß dieser Beweis für die Trinität aus der innern Erkenntniß unser selbst sicherer und zuverlässiger sei, als jeder Beweis aus dem Gesetze oder der Schrift [2]).

Der große Werth, welchen er hierauf legt, steht unstreitig mit seiner ganzen Denkweise in der genauesten Verbindung. Vom heiligen Geiste aus soll unsere Erleuchtung beginnen; das Wesen Gottes sollen wir nur aus seinen Energien kennen lernen; ebenso auch das Wesen unserer Seele [3]), in welcher allein Gott sich uns offenbart. Diese Energien allein können wir erforschen; das Wesen aber, welches ihnen zum Grunde liegt, sei es Gottes, sei es der Seele, der zum Bilde Gottes geschaffenen, ist etwas Verborgenes. Zu seiner Erkenntniß würden wir gar nicht gelangen können, wenn die Energien nicht dem Wesen analog wären. Doch stellen sie ihren tiefern Grund immer nur in analoger Weise, nicht vollkommen, sondern nur bildlich dar. Indem nun Gregorius diese Gedanken

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26 sqq.; or. cat. 2.

2) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 30 sq. ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώρισον· ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων. ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα.

3) Ib. p. 26. πᾶσα δὲ ἡ περὶ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) ἀκαταληψία καὶ ἀσάφεια καὶ ἀδηλία οὐδὲν ἕτερον αἰνίττεται, εἰ μὴ τὰ κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰκόνα αὐτὴν εἶναι τοῦ ἀκαταλήπτου θεοῦ, ὅθεν πάντα τὰ κατ' αὐτὴν ἀγνοοῦντες ἐκ μόνων τῶν ἐν τῷ σώματι ταύτης ἐνεργειῶν τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς πιστούμεθα.

verfolgt, bildet sich in ihm die Neigung aus in der heiligen Geschichte wie in der Natur, vor allen Dingen aber in der Seele die Typen des göttlichen Wesens aufzuspüren. Bei dem Bewußtsein, daß diese Erkenntnißweise doch nicht völlig genüge, nehmen denn seine Äußerungen bald einen skeptischen, bald einen mystischen Charakter an.

Seine skeptische Neigung wird sehr stark begünstigt durch die Schwankungen, in welchen er sich findet, wenn er die Entstehung und die Natur der geschaffenen Dinge überlegt. Er unterscheidet die Schöpfung der übersinnlichen Wesen, namentlich der Engel, und die Schöpfung der sinnlichen Dinge, zwischen welchen beiden der Mensch in der Mitte stehe, indem seine Seele dem Übersinnlichen, sein Körper dem Sinnlichen angehöre. Die Schöpfung der sinnlichen Welt ist er geneigt als eine spätere anzusehn in Vergleich mit der übersinnlichen; aber erst nach der sinnlichen Welt soll der Mensch geworden sein, wie die Überlieferung der heiligen Schrift lautet; denn da der Mensch zur Herrschaft über die Dinge dieser Welt bestimmt war, mußte ihm erst sein Reich bereitet werden, ehe er selbst werden konnte [1]. Dies ist die gewöhnliche Vorstellungsweise. Aber gegen sie finden sich doch mancherlei Bedenklichkeiten, welche die Erzählung der Genesis nur als eine typische Darstellung erscheinen lassen. Im Allgemeinen stellt Gregorius den Grundsatz auf, daß die Schöpfung, als ein Werk des göttlichen allmächtigen Willens gedacht, auch nur auf einmal vollständig vorhanden sein könne, welches nicht allein von den sinnlichen, son-

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 22; de opif. hom. 2.

dern auch ganz besonders von den übersinnlichen Dingen gilt, da diese ihrer Natur nach vollständig sein müssen [1]. Folgen wir nun diesem Grundsatze, so müssen wir auch von den Seelen aller Menschen sagen, daß sie ursprünglich vom Anfange der Schöpfung waren, allesamt, besonders da Gregorius von Nyssa auch darin an die Lehre des Platon sich anschließt, daß er nur eine bestimmte Zahl der Seelen gestattet [2]. Deswegen kann nun auch die menschliche Seele nicht später entstehn, als die sinnliche materielle Welt; sie ist vielmehr mit der übersinnlichen zugleich gesetzt. Das Bessere darf nicht später sein als das Schlechtere, wie Platon lehrt [3]. Hiernach dürfte man glauben, Gregorius werde auch geneigt sein entweder der Lehre von der Seelenwanderung oder wenigstens der Annahme des Origenes, daß die Seelen gefallene Engel wären und durch eine Reihe verschiedener Welten wanderten, sich anzuschließen. Aber keinesweges. Der Lehre von der Seelenwanderung widerspricht er sehr entschieden; er wirft ihr besonders vor, daß sie die verschiedenen Naturen der Dinge, ihre wesentlich von einander geschiedenen Arten und Gattungen unter einander mische [4]; nicht weniger der Ansicht des Origenes, weil sie einen Kreislauf der Dinge setze, annehme, daß in der übersinnlichen Welt schon eine Leidenschaft stattfinde,

1) In hexaëm. p. 6 sqq. ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ θεὸς ἐποίησεν. De hom. opif. 22; de an. et resurr. p. 242.

2) Ll. ll. Auf diese Lehre, welche er mit dem Origenes theilt, kommt er sehr oft zurück.

3) De hom. opif. 28 p. 122.

4) De an. et resurr. p. 232 sqq.; de hom. opif. 28 p. 120.

durch welche die ihr angehörigen Dinge zum Bösen verlockt werden, und zum Grunde des menschlichen Lebens das Böse oder gar den Zufall mache [1]. Dagegen sei vielmehr festzuhalten, daß die göttliche Weisheit der Anfang unseres Lebens sei, wenn wir auch gestehn müßten nicht einsehn zu können, wie aus dem Übersinnlichen das Sinnliche, aus dem Einfachen das Zusammengesetzte, aus dem Bleibenden das Veränderliche habe entstehn können [2]. Hieran schließt sich alsdann auch der Satz, daß eben so wenig wie die Seele nach dem Leibe, eben so wenig der Leib nach der Seele sein könne, weil die Seele allmälig in den leiblichen Energien sich entwickle und zuerst in den niedern Thätigkeiten des Lebens, in der Ernährung und dem Wachsthum, dann in der Wahrnehmung und zuletzt in der Ausbildung der Vernunft sich erweise. So bilde sich das Leben fortschreitend aus; das Leblose müsse dem Lebendigen, die Beraubung der bejahenden Eigenschaft vorangehn [3]. Genug die Art, wie die menschliche Seele zum Dasein gelangt, erscheint dem Gregorius von Nyssa als ein Räthsel, welches der menschliche Verstand zu lösen außer Stande sei [4]. Nur darüber ist er mit sich einig, daß weder der Leib vor der Seele, noch die Seele vor dem Leibe sein könne und daß alles von Gott zugleich

1) De an. et resurr. p. 234 sqq.

2) Ib. p. 238 sq.

3) Ib. p. 240 sqq.; de hom. opif. 8; 28 sq.

4) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 25. Zuweilen spricht er sich auf eine positivere Weise über die Entstehung der Seele aus, wie in der oben angeführten Stelle de an. et resurr. p. 241, welche dem Traducianismus sich zuneigt; aber mit diesem stimmt die ursprünglich gesetzte Zahl der Seelen nicht.

erschaffen sei, welches jedoch die allmälige Entstehung der Dinge nicht ausschließe, indem in der sinnlichen Welt die Entwicklung der Dinge einen natürlichen und nothwendigen Verlauf in der Zeit habe [1]).

Dies ist jedoch nicht der einzige Punkt, an welchem Gregorius seine Zweifel sich entwickelt. Noch tiefere Gründe seiner Unentschiedenheit über die ersten Bedingungen des weltlichen Daseins finden wir, wenn wir auf seine Ansicht von dem Gegensatze zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt eingehn. Die übersinnliche Welt ist er offenbar geneigt für vollkommen zu halten; sie hat am Flusse der Materie keinen Theil; sie ist unveränderlich im Schauen Gottes, ein ungetrübter Spiegel seiner Herlichkeit [2]). Allein diese Meinung verstößt doch gegen seinen Begriff vom Geschöpfe. Denn das Geschöpf ist nothwendig veränderlich, weil es nur aus der Bewegung vom Nichtsein zum Sein entsteht [3]). Auch muß alles, was von Gott gemacht ist, ein bestimmtes Maß seines Seins haben, welches umfaßt wird von der göttlichen Weisheit, und es kommt daher allen Geschöpfen eine Größe zu; sie sind nicht unendlich wie Gott [4]). Mit diesen Sätzen stimmt auch überein, daß die geistige

1) De hexaëm. p. 8.

2) Orat. cat. 6.

3) De hom. opif. 16 p. 87. *συνομολογεῖται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως τὴν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι. αὐτὴ γὰρ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος κίνησίς τίς ἐστι καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου.* Orat. cat. 8 p. 63.

4) De hom. opif. 16 p. 88.

Natur der übersinnlichen Dinge ohne Freiheit des Willens nicht denkbar ist [1]), und daß der Wille ohne Veränderung nicht sein kann, indem er nothwendig auf etwas ausgeht [2]), nicht minder auch, daß die Thätigkeit der Vernunft von der Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber von der Materie abhängig und alle Materie in einem beständigen Flusse ist [3]). Auch die Lehre der Kirche vom Fall der Engel führt auf diese Ansicht, und Gregor schließt sich ihr an, sie fortzubilden bemüht, indem er den Teufel als den Engel betrachtet, welchem die Erde, wie andern Engeln andere Theile der Welt, zur Verwaltung übergeben worden wäre, welcher aber aus Neid über das Ebenbild Gottes im Menschen zum Bösen sich gewendet und die Menschen zum Abfall von Gott verleitet hätte [4]). Blicken wir auf die ganze Haltung dieser Lehre, so können wir uns nicht verhehlen, daß, wie sehr auch Gregor die übersinnliche Welt von der sinnlichen zu trennen strebt, um jene in ihrer Reinheit zu bewahren, eben so sehr er dennoch von dem Gedanken bewegt wird, daß Sinnliches und Übersinnliches zusammengehören und daß die Schöpfung Gottes nicht in zwei unzusammenhängende Theile zerfallen könne. Daher meint er, eine Mischung des Sinnlichen und des Übersinnlichen sei von Gott beliebt wor-

1) Or. cat. 31. ἡ δὲ λογική τε καὶ νοερὰ φύσις ἐὰν τὸ κατ᾽ ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν.

2) Ib. 21. ἀλλ᾽ ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἵεται τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν ἐφελκομένης φυσικῶς εἰς κίνησιν.

3) De hom. opif. 13 in.; 14 fin. οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

4) Or. cat. 6 p. 55.

den, damit kein Theil der Welt ohne die höhere Natur, ohne Leben und Vernunft sei [1]). Aber offenbar fällt nun hierdurch auch die reale Trennung der übersinnlichen und der sinnlichen Welt in ihrer strengen Bedeutung ganz weg, und nichts weiter ist dem Gregorius von Nyssa nun noch möglich, als einen Gradunterschied zwischen beiden festzusetzen, so daß die übersinnliche Welt das feinere, reinere und leichtere Wesen zu ihrem Theil erhält, während der sinnlichen das dichtere, unreinere und materiellere zufällt [2]).

Diese Schwankungen über den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen treten nun natürlich am anschaulichsten und auffallendsten in der Lehre vom Menschen hervor. Hier irrt den Gregorius von Nyssa besonders, ganz in Übereinstimmung mit seiner Ansicht von der Vollkommenheit des Übersinnlichen, die kirchliche Lehre von der Vollkommenheit des Menschen im Paradise. Da war er aller göttlichen Güter theilhaftig; er hatte nicht die Aufgabe das Gute zu gewinnen, sondern nur es zu bewahren [3]). Da war der Mensch nur einartig, ein göttliches Ding, ohne Tod und ohne Leiden; da war die Seele ganz in ihrem Wesen, welches allein in der theoretischen Vernunft besteht; denn alles übrige, was nicht die Ähnlichkeit mit Gott an sich trägt, dürfen wir nur

1) L. l. p. 54.

2) L. l. ἡ λεπτή, λογικὴ καὶ εὐκίνητος οὐσία. De hom. opif. 8 p. 60. τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας. — παχυμερεστέρα. — καθαρωτέρα. De an. et resurr. p. 230. τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες.

3) De hom. opif. 16 p. 86; in cant. cant. hom. II p. 494.

als etwas der Seele Fremdartiges ansehn, als ein ihr später Angekommenes. Erst durch die Sünde kam also der Tod und wurde auch das Vernunftlose der Seele beigemischt [1]). Jede leidenschaftliche Bewegung des Gemüths, jede Begierde und daher alle Theile der Seele, welche nicht die Vernunft sind, stammen nur aus dem Verluste des Guten, welches wir zuerst besaßen und nun in der Erinnerung des Vergangenen wieder begehren [2]); sie entstehen daher erst, nachdem die Seele vom Guten sich entfernt hat und gehören nicht dem Wesen der Seele an; diese vielmehr ist nur eins, die Vernunft, und nicht zusammengeschmiedet aus mehrern Seelen oder sogenannten Theilen der Seele [3]). Man sieht, wie diese Lehre aus dem Gegensatze zwischen Übersinnlichen und Sinnlichen sich herausgebildet hat und in einer ähnlichen Weise die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen sich denkt, wie die Lehre des Origenes die ursprüngliche Schöpfung der Geisterwelt. Hätte Gott dem Zwecke seiner Schöpfung nicht alle Vollkommenheit beilegen sollen?

Doch haben wir schon früher gesehn, daß die vernünftigen Geschöpfe auch frei sein müssen. So besonders

---

1) De an. et resurr. p. 201. *ὃ γὰρ ὁμοίωμα θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν, ὃ ἀλλότριόν ἐστι θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο.*

2) De an. et resurr. p. 222 sq.

3) De hom. opif. 14. *μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκεκροτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τε πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐστί, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος.* In verba fac. hom. I p. 143. *τὰ ἔξω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἐμά· οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς κτλ.*

der Mensch. Wenn er des Guten theilhaftig werden sollte, so mußte er auch der Tugend theilhaftig werden, und die Tugend kann nicht ohne Freiheit sein; was nur gezwungen und mit Nothwendigkeit uns beiwohnt, ist nicht Tugend. Vernunft und Weisheit konnte Gott nicht geben, sondern nur mittheilen, daß wir sie frei empfingen [1]. Diese Sätze würden mit den vorher angeführten sich vereinigen lassen, wenn sie nur dahin zielten zu beweisen, daß wir durch unsere eigene Thätigkeit die Güter, welche in der Schöpfung uns dargeboten wurden, zu ergreifen hätten, wenn sie nichts weiter ausdrückten als die alte Regel, daß Gott uns zu seinem Bilde gemacht hätte, damit wir durch unsern eigenen Willen uns ihm gleich machten [2]. Allein sie zielen wohl noch auf etwas Weiteres. Die Vollkommenheit und die Freiheit des Menschen stehn nemlich dem Gregorius in genauester Verbindung mit seiner Herrschaft über die Natur [3]) und diese soll erst durch lange Arbeit erworben werden. Denn Gregor findet es sehr weise von dem Schöpfer eingerichtet, daß er uns einen nackten und unbewehrten Körper gegeben hat, weil dies der stärkste Antrieb gewesen sei uns der Herrschaft über die übrigen lebendigen Wesen zu be-

---

1) De hom. opif. 16 p. 86 sq. ἐν τῷ πλήρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἡ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. — —. ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι — — ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται. Ib. 9. p. 62. νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ᾽ ὅτι μετέδωκε. Or. cat. 31.

2) In verba fac. hom. I p. 149.

3) De hom. opif. 4.

mächtigen und so unsern natürlichen Mangel zu ersetzen [1]). Allein, müssen wir fragen, wo bleibt nun die ursprüngliche Einfachheit der menschlichen Natur, ihre Fülle an allem Guten? Von einer andern Seite drängt sich unserm Kirchenvater nicht minder die Nothwendigkeit auf die ursprüngliche Natur des Menschen für weniger rein anzunehmen, als es früher schien. Denn die Sünde weiß er eben nur daraus zu erklären, daß mit unserer Vernunft, welche ein Spiegel der Gottheit ist, noch ein anderer Spiegel verbunden sei, unser Leib, welcher ein Spiegel unserer Vernunft, damit in ihm die Bewegungen unserer Freiheit sich entfalten können, daß aber auch dieser Spiegel, materieller Art, wie er ist, von seiner natürlichen Gestaltlosigkeit und Häßlichkeit der Vernunft etwas mittheilen und so der Grund des Bösen in uns werden könne [2]). In diesem Falle gewinne denn das Niedere unserer Natur die Herrschaft über das Höhere, welches herschen sollte; da bilde sich ein Kampf zwischen beiden aus, in welchem bald das Eine, bald das Andere unterliege [3]). Diese Vorstellungsweise ist sehr innig verwachsen mit den umfassendsten Grundsätzen seiner Lehre. Denn die Materie erscheint ihm überhaupt, wie schon angeführt, als das Fließende in der Natur; nur der physische Körper hat dies Veränderliche zu seiner Eigenschaft [4]). Wenn wir aber diesen Grundsätzen folgen, können wir auch die Freiheit der Vernunft nicht für eine

1) De hom. opif. 7.
2) Ib. 9; 12 p. 71 sq.
3) Ib. 13 p. 75.
4) De an. et resurr. p. 257.

Sache reiner Geister ansehn. Dem Menschen wenigstens kommt sie nur im Kampfe mit der Leidenschaft zu; denn ihm war auch diese nothwendig, weil das Unvernünftige in dieser Welt geschaffen worden, mit welchem er in Verbindung stehen sollte [1].

Einen Versuch des Gregorius von Nyssa finden wir allerdings diese sich widersprechenden Richtungen seiner Lehre mit einander zu vereinigen. Er meint nemlich, Gott habe vorausgewußt, daß der Mensch nicht in gradem Wege zur Tugend wandeln werde, daher habe er ihm die schlechtere und unvernünftige Natur angeschaffen und die Weise der Erzeugung ihm beigelegt, in welcher er auf gleicher Stufe mit den vernunftlosen Thieren stehe [2]. Allein so wie dieser Ausweg schon an sich bedenklich erscheinen möchte, so drückt er auch gewiß die wahren Beweggründe des Gregor keinesweges aus. Vielmehr gehn wir auf die Grundsätze zurück, welche durch seine wissenschaftliche Denkweise zuweilen nur mit geheimer, aber immer mit gleich starker Kraft wirken, so werden wir sagen müssen, daß die Verbindung des Vernünftigen mit dem Leiblichen, des Vollkommenen mit dem Unvollkommenen ihm deswegen durchaus als nothwendig erscheint, weil er die menschliche Vernunft nur in einer allmälig fortschreitenden Ausbildung sich denken kann, welches auch im Allgemeinen damit übereinstimmt, daß er das Werden als etwas Nothwendiges für alle Geschöpfe ansieht. Wenigstens in unserm gegenwärtigen Zustande, nachdem der

1) De hom. opif. 18.
2) Ib. 17 p. 91.

Mensch einmal gefallen ist — und an dem Fall Adam's hatte die ganze Menschheit Theil, weil in Adam der Mensch überhaupt geschaffen wurde [1] —, ist es ihm unzweifelhaft, daß alle Vernunft nur allmälig zugleich mit dem Körper wachsen könne [2] und daß selbst die Kinder, welche früh, noch ohne Sünde sterben, doch im künftigen Leben unvollkommen sein müssen und erst allmälig Wissenschaft und Tugend in sich zu entwickeln haben [3]. Wenn es daher auch von der ursprünglichen Schöpfung des Menschen gelten mag, daß zuerst die Pflanze und erst nachher der Same war [4], so muß doch für unser gegenwärtiges Leben der Satz umgekehrt werden, und der Same, heißt es nun, gehe der Pflanze voraus [5]. Das Wachsen der Vernunft wird nun ganz nach der Analogie des physischen Wachsthums gedacht; im Samen liegt zwar schon die ganze Fülle des künftigen Daseins; aber nach einer nothwendigen Folge der Dinge muß sich alles erst zur wirklichen Thätigkeit entwickeln, bis es zu seiner Vollendung gelangt [6]. Wenn aber Gregor die Tugend und alles Gute vom freien Willen abhängig machte, der erst nach der Schöpfung eintreten konnte, so mußte er ja wohl auch überhaupt eingestehn, daß der ursprüngliche Zustand des Menschen nur ein unvollkommener sein könne. Was Gott vorausgesehn haben soll, ist eben nur, daß

1) De hom. opif. 16 p. 88.
2) De an. et resurr. p. 241.
3) De iis qui praemat. abr. p. 329 sq.
4) De an. et resurr. p. 258.
5) Ib. p. 241.
6) De hom. opif. 29.

der Mensch nicht gerades Weges sein Heil gewinnen werde; aber auch ohnedies würde es eines Weges zum Heil bedurft haben. Das liegt in der Natur des Geschöpfes und ist unabhängig von der Sünde.

Aber wir müssen noch einen andern Gegensatz hierbei in Betracht ziehen, wenn wir einigermaßen den Sinn uns entwirren wollen, in welchem Gregorius von Nyssa die entgegengesetzten Richtungen seiner Lehre zusammenstellt. Früher sind einige Stellen angeführt worden, in welchen eine Neigung sich verrieth den Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem wie einen Gradunterschied zu behandeln, und zwar im materialistischen Sinne. Allein dies sind nur unvorsichtige Ausdrücke, welche ihm im Drange seiner entgegengesetzten Richtungen oder aus Mangel an einem genauen Ausdruck entfielen. Das, was seine wahre Überzeugung über diesen Gegensatz bezeichnet, verliert sich vielmehr in einen entschiedenen Idealismus. Denn überall erblickt er das göttliche und geistige Sein in der Welt. Alles ist eben nur dadurch, daß es in Gott oder, was dasselbe ist, im Seienden ist; nur dadurch kommt ihm ein beharrliches, ewiges und unvergängliches Sein zu [1]. Gott ist überall; nichts ist, worin nicht Gott wäre, auch wenn der Teufel irgendwo sein sollte [2]. Es folgt daraus von selbst, daß nur das Unvergängliche wahrhaft ist und daß also der Körper dem wahrhaft

---

1) Or. cat. 25; 32 p. 93. *οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει.*

2) C. Arian. et Sabell. p. 9.

Seienden nicht angehören kann, weil er als vergänglich angesehn werden muß [1]). Die Seele dagegen ist das Göttliche, Unsterbliche in uns und in der ganzen Welt; sie wird nicht aufgelöst, weil sie nicht zusammengesetzt ist [2]). Diejenigen werden vom Gregorius einer ganz sinnlosen Vorstellung beschuldigt, welche dem blinden Geschick und den körperlichen Kräften alles, was uns betrifft, unterwerfen wollen; denn das Seelenlose, welches keinen eigenen Trieb für sich, keine Überlegung, keinen Gedanken und keine Tugend habe, das sei in Wahrheit nicht vorhanden; es habe kein eigenes Bestehen, kein Für-sich-sein; es sei das Nichtseiende [3]). Dies sind keine übertriebene Ausdrücke, sondern die hierin ausgesprochene Überzeugung von der Nichtigkeit des Körperlichen oder Nicht-Geistigen steht dem Gregorius fest, und er beruft sich zum Beweise derselben auf eine Ansicht vom Körperlichen, welche schon vor seiner Zeit der Platonische Idealismus ausgebildet hatte [4]). Alles, bemerkt er, woraus die sinnlichen Dinge bestehn, und was die Materie bildet, ist doch an sich unkörperlich, wie Farbe, Gestalt, Schwere, Zwischenraum, Größe und eine jede Eigenschaft; alles dies besteht nur in der Vorstellung, ist Vernunft und Gedanke, eine übersinnliche Kraft und nur in dem Zusammenkommen und der Vereinigung dieser

---

1) De vita Mos. p. 236.

2) Or. cat. 8 p. 61.

3) C. fatum p. 67. τὸ ἄψυχόν τε καὶ ἀνυπόστατον. Ib. p. 71. εἰ δὲ μήτε ψυχήν, μήτε προαίρεσιν ἔχει, μήτε κατ᾽ ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν κτλ.

4) S. m. Gesch. der alten Phil. IV S. 561 Anm.

Bestimmungen der Größe und der Eigenschaften wird es zum Körper [1]). Wir sehen hier, in welchem Sinne Gregor den Körper als etwas Zusammengesetztes, die Seele aber als etwas Einfaches und Unauflösliches betrachtet. In der sinnlichen Erscheinung haben wir, wie Platon lehrt, nur eine Verwirrung der Ideen oder des Übersinnlichen zu erblicken.

Von dieser Ansicht aus verschwinden nun in der That viele von den Schwierigkeiten, welche seine Lehre auf den ersten Anblick darbietet. Aber die sinnliche, körperliche Schöpfung verschwindet darnach auch ganz und die Verbindung der Seele mit dem Leibe erscheint nicht als eine Einrichtung der Natur, sondern nur als eine verworrene Vorstellungsweise, in welcher wir die von Gott gesetzten Gedanken nicht gehörig zu sondern wissen. Doch Gregorius ist nicht so kühn diesen Gedanken, der doch mit seiner

---

1) De an. et resurr. p. 240. *οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα σύνδρομή τούτων καὶ ἕνωσις σῶμα γίνεται.* In hexaëm. p. 7. — *ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα.* De hom. opif. 24. *νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα κτλ.* — — *τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.* Diese Ansicht wird geltend gemacht, um die Möglichkeit zu zeigen, daß Gott die sinnliche Welt geschaffen habe. Gottes *λόγος* durchdringt daher alles. Damit hängt denn auch die mystische Kraft zusammen, welche Greg. in den materiellen Dingen findet, die zu den Sacramenten gebraucht werden. Wenn gewisse *λόγοι* die Materie bilden sollen, so ist dabei an die *σοφοί τε καὶ τεχνικοὶ λόγοι* zu denken, mit welchen die *θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφή* alles durchdringen soll. De an. et resurr. p. 188.

Lehre auf das Innigste verschlungen ist, durch alle Theile seines theologischen Systems geltend zu machen. Für die kirchliche Vorstellungsweise, für die Fassungskraft der Gemeinde war er unstreitig nicht geeignet. Eben deswegen, kann man sagen, regt ihn Gregorius nur hie und da an, ohne ihn als den Punkt geltend zu machen, von welchem aus so viele Zweifel sich ihm lösten. Dies beweist aber auch ohne Zweifel, daß ihm das philosophische Interesse, welches er hegt, von seiner kirchlichen Wirksamkeit abhängig ist, und zwischen beiden schwankend scheint Gregor selbst keine Sicherheit in der Auffassung seiner Lehren gefunden zu haben.

Überlegen wir den Gang der Entwicklung, in welcher die Kirchenlehre sich gebildet hatte, so wird das Hervorbrechen dieser idealistischen Richtung beim Gregorius von Nyssa uns nicht befremden. Auf Freiheit und geistiges Leben ein ausschließendes Gewicht zu legen war man immer mehr gewöhnt worden. Das Physische erschien nur als ein Mittel. Doch so lange die stoïsche Lehre einen vorherschenden Einfluß ausübte, mußten die Keime des Idealismus verdeckt bleiben. Da man das Physische vernachlässigte, wurde man sich dessen nicht recht bewußt, daß der Kern der Lehre die Wahrheit der körperlichen Natur untergrub. Aber die physischen Vorstellungsweisen der Stoiker waren jetzt durch den Idealismus der Neu-Platoniker verdrängt worden, und die Neigung des Gregorius von Nyssa zur Naturforschung mußte ihn dazu antreiben, das in das Licht zu setzen, was aus den allgemeinen Grundsätzen der Kirchenlehre über das Wesen des Körperlichen sich zu ergeben schien.

Aber die Kirchenlehre gestattete ihm doch nicht in allen Punkten eine freie Entwicklung seiner idealistischen Neigung, und Gregorius von Nyssa ist keinesweges frei genug von den Meinungen seiner Zeit, um über die Bedenklichkeiten sich wegzusetzen, welche die gewöhnliche Auslegung der kirchlichen Lehrsätze ihm entgegenstellte. Das sehen wir an seiner Art die Lehre von der Auferstehung der Leiber zu behandeln. Zwar Origenes hatte diesen Punkt des christlichen Glaubens durch seinen Begriff des vernünftigen Samenverhältnisses zu vergeistigen gestrebt; aber diese Denkweise hatte misfallen; man wollte nicht gelten lassen, daß sie die Auferstehung der Leiber wahrhaft anerkenne. Auch konnte ihr Gregorius nicht völlig beistimmen, denn sie stand im Zusammenhange mit der Annahme einer kreisartigen Wiederkehr immer neuer und neuer Weltbildungen, welche er verwarf. Dennoch sind seine Ansichten über diesen Punkt den Meinungen des Origenes sehr ähnlich. Es ist nur eine ungenügende Formel, welche er gebraucht, wenn er die Auferstehung als eine Wiederherstellung des Menschen in seinen alten Stand vor der Sünde beschreibt [1]; ebenso ist es auch nicht völlig seiner Ansicht entsprechend, wenn er der Seele eine gewisse physische Liebe zu den Elementen ihres frühern Leibes zuschreibt, vermöge welcher sie in der Auferstehung diese wieder an sich ziehe und zu einem Leibe vereinige [2]. Denn indem er uns eine fortschreitende Entwicklung verspricht, ermangelt er auch nicht in der Auferstehung einen

---

1) De hom. opif. 17 p. 90.

2) Ib. 27; de an. et resurr. p. 243.

Leib von größerer Schönheit zu erwarten, als unsere gegenwärtige ist und gewiß auch als die zuerst empfangene war [1]. Dies ist überhaupt die Ansicht, welche er vorherschend geltend macht, daß unser Leib wie ein Same sei, welcher sich entwickle und durch den Tod, wie durch die Verwesung, zu einer schönern Gestalt umgebildet werde; da werde er nun nicht mehr ganz derselbe, aber auch noch derselbe sein [2]. Dies kommt nun der Ansicht des Origenes sehr nahe; doch indem dabei strenger der Gedanke festgehalten wird, daß der Körper doch ein Körper bleibe, wissen wir es mit der Meinung des Gregor nicht gut zu vereinen, daß ein jeder Körper nur eine Vermischung der Gedanken sei, welche doch in der Vollendung aller Dinge ohne alle Verwirrung gesondert und geordnet sein sollten.

Wir sehen also, die allgemeinen wissenschaftlichen Grundlagen seiner Überzeugungen sind von ihm bis zu ihrer endlichen Entscheidung nicht durchgeführt worden; aber die philosophische Bildung, welche er besitzt, beweist sich doch nicht ohne Frucht für die weitere Ausbildung der Kirchenlehre, welche er zugleich zu vertheidigen und begreiflicher zu machen strebte, so weit es die allgemeine Fassungskraft der Kirchenlehrer seiner Zeit verstattete. Er hält dabei fest an die Ansicht, daß die geschaffene Vernunft nach der Weise aller zeitlichen Dinge anhebend von einer ihr gegebenen Natur in einer bestimmten Folge sich entwickeln soll, aber ihrem Begriffe nach dies nur durch

---

1) De an. et resurr. p. 230. Auch hier ist wieder von einem leichtern und luftartigen Leibe die Rede.

2) Ib. p. 256 sqq.

eigene freie Thätigkeit vermag, obwohl sie hierbei unter der Leitung Gottes steht. So soll sie zuletzt auch durch ihre eigene Thätigkeit die Vollkommenheit gewinnen, welche Gott ihr bestimmt hat, doch nur vermittelst der Thätigkeit des heiligen Geistes, welcher alles vollendet. Daher gelangen wir zur Erkenntniß unser selbst und Gottes nur durch die Energien, welche von uns und von Gott ausgehn und dem Laufe der Welt angehören. Nur in diesen erkennen wir das Wesen in einer analogen Erkenntniß, weil die Energien dem Wesen entsprechen. Diese Erkenntniß soll sich immer mehr vollenden; das ist der Zweck Gottes mit seiner Schöpfung, und diesem Zwecke muß alles dienen, so daß auch hiernach die Thätigkeiten der freien Wesen in der Welt nicht minder, als die Thätigkeiten Gottes streben. Daher spricht es Gregor von der einen Seite zuversichtlich aus, daß eines jeden freier Wille sein Geschick sei [1]), daß ein jeder nur durch sein eigenes Denken und Schauen das wahre Gut, die Erkenntniß und das Schauen Gottes, ergreifen könne, daß deswegen von einer Belohnung des Guten, ebenso wie von einer Bestrafung des Bösen nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden könne [2]), und daß die geistige Geburt, anders als die leibliche, von dem Willen dessen abhänge, welcher sie erfahre [3]). Von der andern Seite aber ist es ihm auch gewiß, daß nur der Schöpfer, welcher zuerst das Leben verliehen hat, auch zum zweitenmal

---

1) C. fat. p. 78. ὅτι μοῖρα καὶ εἱμαρμένη ἡ ἑκάστου προαίρεσις γίνεται, τὸ δοκοῦν κατ' ἐξουσίαν προαιρουμένη.

2) De iis qui praemat. abr. p. 327 sq.

3) Or. cat. 39 in.

es verleihen und vom Tode der Sünde zum Guten uns zurückführen kann [1]), so wie er auch allein im heiligen Geiste Gottes die Kraft entdeckt, welche uns vollkommen machen kann, und alle Anstalten, die zu unserm Heile nöthig sind, die Genugthuung, die Erlösung, das Gericht, welches bessert, das Feuer, welches reinigt, von Gott herleitet [2]). So erblickt er uns nun in einer Laufbahn, welche uns immer weiter und weiter führen soll; denn das Göttliche, welches sich uns mittheilt, hat keine Grenze, und unsere Fähigkeit es zu fassen erweitert sich um so mehr, je stärker wir die Nahrung an uns ziehen, welche es uns darbietet [3]). Weit hinaus über unser gegenwärtiges Leben erstreckt sich dieser Weg, welchen wir zu wandeln haben; das Leben aber, welches sich künftig an unser gegenwärtiges anschließen wird, kann nur als eine Fortsetzung von diesem in einer ganz ähnlichen Weise gedacht werden [4]).

Bei dieser Denkweise muß ihm nun freilich das Böse, wie es vorhanden ist, einen Anstoß geben. Wir haben früher bemerkt, daß er nicht in der besten Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen es abzuleiten suchte aus der noth-

---

1) Ib. 8 fin. τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνον δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολλυμένην ἀνακαλέσασθαι.

2) Ib. 8 p. 61; 26; 35 fin.

3) De an. et resurr. p. 230. τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγαζούσης· ἡ τοῦ μετέχοντος φύσις διὰ τὸ μηδὲν τοῦ λαμβανομένου περιττωματικόν τε εἶναι καὶ ἄχρηστον ὅλον τὸ εἰσρέον προσθήκην τοῦ ἰδίου ποιουμένη μεγέθους ἐλτικωτέρα τε ἅμα τοῦ κρείττονος καὶ πολυχωρητοτέρα γίνεται κτλ. Das περιττωματικὸν läßt Aristotelische Physik durchblicken.

4) De iis qui praemat. abr. p. 329.

wendigen Verbindung, in welcher die leidenschaftlichen Bewegungen unserer Seele oder auch nur das Sinnliche mit unserm vernünftigen Wesen stehen sollten. Im Allgemeinen aber beseitigt er die Frage nach seiner Natur auf dieselbe leichte Weise, in welcher es die ganze Philosophie der frühern Kirchenlehrer genommen hatte. Es ist ihm nur eine Beraubung oder gar eine Abwesenheit des Guten oder des Seienden [1]), nicht etwas schlechthin Nichtiges, aber eine Mischung aus dem Nichtigen und dem Wahren; denn etwas Gutes muß es immer an sich tragen, weil es uns sonst nicht verführen könnte durch den Schein des Guten [2]). Doch muß man dabei im Auge haben, daß er das Böse nur als ein Erzeugniß der Freiheit, nicht als eine Beraubung von Natur betrachtet; denn sonst würde es ihm als eine der niedern Entwicklungsstufen des vernünftigen Lebens erscheinen können, welches keinesweges der Sinn seiner Lehre ist; vielmehr setzt er es ausdrücklich, wie schon früher bemerkt, als eine Abweichung von der vorgeschriebenen Bahn der Entwicklung durch unsern freien Willen [3]) und findet darin auch, was unstreitig über das Verneinende hinausgeht, einen Zwiespalt der Seele, in welchem sie auf der einen Seite von Gott angezogen wird, von der andern Seite aber durch das Materielle sich leiten läßt [4]). Die Schwierig-

1) Or. cat. 5 p. 53; 6 p. 55; 7 p. 58; 28 p. 88. φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστι.

2) De hom. opif. 20.

3) Or. cat. 5 p. 53. ἀλλ᾽ ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις.

4) De an. et resurr. p. 226 sq.

keit, welche es ihm erregt, liegt nun aber hauptsächlich darin zu zeigen, wie es in die allgemeine Ordnung der Welt passe, welche unter der Leitung Gottes steht. Denn diese darf doch auch nicht einmal durch die Freiheit des Menschen unterbrochen werden, da Gottes Kraft in allen Dingen, selbst im Teufel wirksam ist und seine Vorsehung auch die Schwäche der Menschen bedacht hat. Deswegen sucht Gregor auch noch die Zwecke des Bösen auf. Seine Ansicht hierüber, welche er jedoch nicht für etwas vollkommen Sicheres ausgeben will — denn das Wahre hierüber möchten nur die wissen, welche in die Mysterien des Paradises eingeweiht wären [1] — schließt sich an ältere Lehren an [2], daß die Sünde dazu gedient habe die Vielheit des menschlichen Geschlechts zu vermehren, weil es ohne dieselbe bei der Zweiheit der ersten Menschen geblieben wäre [3].

Die Geburt der Menschen aber, welche durch die Sünde ihren Anfang genommen hat, muß doch auch einmal ihr Ende nehmen, nachdem die ganze Zahl der Seelen erfüllt ist, welche zur Geburt bestimmt sind [4]. Denn

---

1) De hom. opif. 17 p. 90.

2) An gnostische Lehren ist schwerlich zu denken; aber wahrscheinlich an Platonische oder Manichäische. Ein Einfluß der Manichäer auf den Gregorius von Nyssa leuchtet an verschiedenen Punkten durch, wie sehr auch seine Ansicht im Ganzen ihnen feindlich ist.

3) L. l. p. 89. ὥστε λυσιτελῆσαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων· ἔμεινε γὰρ ἂν ἐν τῇ τῶν πρωτοπλάστων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος μὴ τοῦ κατὰ τὸν θάνατον φόβου πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος. De an. et resurr. p. 258.

4) De an. et resurr. p. 243; de hom. opif. 22. τῆς ἀνθρω-

wir haben schon früher bemerkt, daß Gregorius einen jeden Gedanken an eine unzählbare Zahl von Seelen verwirft. Dann wird aber auch das Ende der Zeit und der Welt eintreten; dann wird auch das Böse verschwinden. Denn das Böse und die vergängliche Natur dürfen nicht dem Guten und Ewigen gleichgesetzt werden, sondern so wie das Letztere fest ist und einen unbegrenzten Umfang hat, so daß es einen unaufhörlichen Fortgang gestattet, so hat das Veränderliche unserer Natur, also auch das Böse nichts Festes, und die Schlechtigkeit ist in bestimmten Grenzen eingeschlossen, so daß sie, nachdem ihr Lauf vollbracht ist, in das Gute umschlagen muß [1]. Man kann daher wohl fragen, warum Gott dem Bösen so lange seinen Fortgang gelassen habe; aber aus dem Vorigen ergiebt sich auch die Antwort von selbst. Gregor betrachtet die Geschichte desselben wie den Verlauf einer Krankheit. So wie ein methodisch verfahrender Arzt die Krankheit nicht sogleich in ihrem Beginn unterbricht, sondern abwartet, bis sie das verborgene Übel nach außen getrieben hat, um es alsdann gründlich zu heben, so hat auch Gott zugelassen, daß die Bosheit sich ganz entwickle, damit keine Art derselben in den Menschen unerschöpft bleibe, und erst alsdann hat er ihnen die Heilung gesendet [2].

πίνης φύσεως κατὰ τὸ προγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξησιν.

1) De hom. opif. 21. μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι κατειλημμένης ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. De an. et resurr. p. 212; 229.

2) Or. cat. 29. ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν,

Alles in der Welt hat seinen natürlichen Verlauf bis zu einem höchsten Punkte hinan; alsdann aber beginnt sein Gegensatz sich fühlbar zu machen; so der Tag, so nicht minder die Nacht; eben so natürlich die Nacht der Sünde, damit aus ihr zuletzt der Tag des Heiles sich erzeuge [1]. Aus derselben Analogie des Sittlichen mit dem Natürlichen geht es auch hervor, daß die Erscheinung des Herrn nicht sogleich alles Böse hat vertilgen können; denn so wie alles Leben nur allmälig abstirbt, so stirbt auch nur allmälig die Sünde, welche der Böse unter den Menschen gesäet hat. Sie ist einem Gewürme gleich, welches am Kopfe zum Tode verwundet, noch eine Zeit lang im Schwanze Leben bewahrt [2]. Doch alle diese Überbleibsel der sündlichen Verwirrung in der Welt nach der Erlösung dürfen nur als Spuren einer absterbenden Natur gedacht werden. Der göttliche Wille darf nicht unvollendet bleiben. Er leitet in dem natürlichen Gange der Dinge zuletzt alles dahin, daß alles Böse verschwinde und alle vernünftige Wesen ein Fest in der Vollendung des Guten feiern. Dieses Fest ist das Bekenntniß und die Erkenntniß des wahrhaft Seienden [3]. Dies ist der Zweck Gottes, welchen nichts vereiteln kann, daß die ganze Fülle unserer Natur sich vollende durch einen jeden

---

ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς ἀῤῥωστίας προχωρήσειεν ἡ θεράπεια, τούτου χάριν οὐκ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον. In diem nat. Chr. p. 341.

1) In diem nat. Chr. p. 340 sqq.

2) Ib. p. 342 sq.; or. cat. 30.

3) De an. et resurr. p. 244 sqq. πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή. — — ἑορτὴ δέ ἐστιν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις.

einzelnen Menschen, daß wir alle dadurch Theil erhalten an allem Schönen oder, was dasselbe ist, daß wir Theil haben sollen an der unaussprechlichen Schönheit Gottes, in ihr selbst seiend, mögen wir nun hierzu gelangen uns reinigend schon in diesem Leben, oder im künftigen Leben durch das reinigende Feuer geheiligt oder auch durch eine Entwicklung, welche den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, wie er in diesem Leben herscht, gar nicht kennen gelernt hat [1].

Wenn es ein wesentlicher Zug der christlichen Denkart ist, der Sehnsucht nach dem Zukünftigen, nach der Erfüllung der göttlichen Verheißungen sich zu überlassen, so finden wir diesen Zug bei Gregorius von Nyssa auf das Vollkommenste ausgeprägt. Er verhehlt sich zwar nicht, daß die Gedanken, welche dieser Sehnsucht entsprießen, über die Beschränktheit unserer gegenwärtigen Fassungskraft hinausgehn, daß nur die Wahrheit selbst wissen könne, ob sie der Wahrheit sich nähern [2]; aber dies kann ihn nicht davon zurückhalten seinen Gedanken darüber freien Lauf zu lassen. Mit den lebhaftesten Bildern malt er sich nun die Zukunft oder vielmehr die Vollen-

1) De an. et resurr. p. 254. σκοπὸς δὲ αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) εἰς τὸ τελειωθέντος ἤδη διὰ τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἀνθρώπων παντὸς τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν πληρώματος, τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων, τῶν δὲ ἐπ᾽ ἴσης καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ τὴν πεῖραν παρὰ τὸν τῆδε βίον ἀγνοησάντων, πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν, ἅπερ φησὶν ἡ γραφὴ μήτε ὀφθαλμὸν ἰδεῖν, μήτε ἀκοὴν δέξασθαι, μήτε λογισμοῖς ἐφικτὰ γενέσθαι. Der dritte Fall findet bei denen statt, welche als unschuldige Kinder gestorben sind.

2) De hom. opif. 22 p. 101.

dung der Zeit aus, welche wir zu erwarten haben. Denn die Zeit und alles vergängliche Wesen werden vergehen, so wie sie entstanden sind. Alles was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Wer daher den Beginn der Zeit und der Bewegung annimmt, wer die Welt als Schöpfung Gottes ansieht, der kann nicht zweifeln, daß die Zeit und die Bewegung ein Ende haben werden [1]. Aber so wie unsere Gedanken in der Zeit und im Werden sich bildend der Formen der Erscheinung sich nicht überheben können, so begegnet es doch auch dem Gregor, daß er das ewige Leben schildernd Ungehöriges mit einmischt. Er beschreibt das Leben der Vernunft als ein beständiges Fortschreiten in dem Gewinn göttlicher Güter, in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit [2]. Hauptsache jedoch ist ihm, daß wir dieselben bleiben im ewigen Leben, welche wir in diesem zeitlichen waren, nur zurückkehrend zu der Vollkommenheit unserer Natur, welche wir vor der Sünde besaßen, aber auch nicht mehr beschränkt von irgend einer Besonderheit der Natur, sondern so, daß wir alles Schöne uns eigen gemacht haben, was nicht allein allen Menschen, sondern auch allen übrigen Geschöpfen, Pflanzen und Thieren, beiwohnt. Man sieht, dies geht darauf aus uns die Vollkommenheit der ganzen Welt zu versprechen, ja über dieselbe uns emporzuführen, indem wir nicht sowohl eine Welt im Kleinen, als ein vollkommenes Abbild Gottes werden sollen. Denn nur der psychische Körper hat die Natur des Weltlichen an sich, immer im

1) De hom. opif. 22 p. 102 sq.
2) De an. et resurr. p. 229 sq.

Flusse und der Bewegung aus einem Zustande in den andern sich umzuwandeln; der geistige Körper aber, welchen wir im künftigen Leben annehmen sollen, wird alle Arten der Schönheit unwandelbar in sich umfassen, in ihm werden wir in allen Dingen der Vollkommenheit theilhaftig sein [1].

In allen den Beschreibungen aber, in welchen Gregor von Nyssa die Vollendung aller Dinge feiert, ist es Voraussetzung, daß in ihr alles Böse verschwinden werde. Nur in der Vereinigung aller Dinge zu einer vollkommenen Schönheit des Seins, in welcher kein Misklang, keine Scheidung und kein Widerspruch stattfinden, kann er den Zweck dieser von Gott geordneten Welt finden. Wie dies von allen Wesen gilt, so besonders von den vernünftigen Wesen, in welchen die Wahrheit der Welt beruht. Ohne Ausnahme sollen sie zu einem Feste vereinigt werden, in welchem alle irdische und himmlische Mächte vor dem Herrn ihr Knie beugen und bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters [2]. Daher besteht auch der Unterschied des tugend-

---

1) De an. et resurr. p. 257. ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, — — ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν· ἀλλ' ὥσπερ εἰς στάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίσταται καὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν, ἀλλ' εἰς πνευματικὴν καὶ ἀπαθῆ μεταβῆναι κατάστασιν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος ἰδιότης τὸ ἀεὶ διά τινος ῥοῆς καὶ κινήσεως ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν εἰς ἕτερον· ἃ γὰρ νῦν οὐκ ἐν ἀνθρώποις μόνον ὁρῶμεν καλά, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασιν, τούτων οὐδὲν ἐν τῷ τότε βίῳ ὑπολειφθήσεται.

2) De an. et resurr. p. 244 sqq.

haften und lasterhaften Lebens nur darin, daß man schneller oder langsamer der gehofften Seligkeit theilhaftig und nach dem Maße seiner Thaten durch Lohn oder Strafe zum Ziele des Lebens geführt wird [1]. Von dieser endlichen Herlichkeit, welche wir zu erwarten haben, darf auch der Teufel nicht ausgeschlossen werden. Wenn auch die Erlösung wider seinen Willen und gleichsam, indem er betrogen wurde, sich vollziehen mußte, so sollte sie ihm doch zum Besten gereichen; auch er soll in Verfolg derselben gereinigt und vom Bösen geheiligt werden [2]. Der Einwurf, welchen man gegen diese Lehre von der Gerechtigkeit Gottes hernahm, kann ihn nicht bewegen; denn die Gerechtigkeit ist mit der Güte eins, weil nur eine Tugend ist [3]. Auch soll ja alles Böse seine Strafe dulden und nur durch sie gereinigt, zur Einsicht und Besserung geführt sollen die, welche dem Bösen sich ergeben haben, endlich zur Seligkeit gelangen. Dazu aber hat Gott die vernünftigen Wesen gemacht Gefäße des Guten zu sein; dieser sein Wille kann nicht ohne Erfolg bleiben. Nur im Willen besteht das Böse, wenn aber Gottes Wille in Allen herscht, dann ist alles Böse verschwunden und das wahrhaft Nichtseiende durchaus nicht mehr vorhanden [4]. Diese Lehre, welche auch Gregorius

1) De an. et resurr. p. 255. ἡ δὲ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἢ κακίαν βίου διαφορὰ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα κατὰ τοῦτο δειχθήσεται· μάλιστα, ἐν τῷ θᾶττον ἢ σχολαιότερον μετασχεῖν τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος κτλ.

2) Or. cat. 26.

3) Ib. 20.

4) De an. et resurr. p. 227 sqq. χρὴ γὰρ πάντη καὶ πάντως ἐξαιρεθῆναί ποτε τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ὄντος καὶ — — τὸ ἐν τῷ ὄντι

von Nazianz theilt [1]), hat man aus der Neigung dieses Kirchenvaters und seiner Genossen zur Denkweise des Origenes ableiten wollen, ohne zu bemerken, daß doch die Ansichten des Gregor von Nyssa von den letzten Dingen wesentlich von der Lehre des Origenes über diesen Punkt abweichen. Ohne auf die Verschiedenheit der Gründe bei dem einen und dem andern Kirchenvater großes Gewicht zu legen, wollen wir nur darauf aufmerksam machen, was für den Entwicklungsgang der Lehre wichtig ist, daß diese Ansichten von der Ausscheidung alles Bösen aus der Welt in der engsten Verbindung stehen mit der Lehre vom heiligen Geiste als dem Vollender aller Dinge zu einer wahren und unerschütterlichen Einheit alles Guten, von welcher Lehre beim Origenes nichts in entwickelter Gestalt zu finden ist.

Wie man nun auch urtheilen möge über die Vermuthungen, durch welche Gregorius von Nyssa das Zukünftige sich zu erhellen sucht, so zeigen sie doch unstreitig, wie kräftig auf ihn die Verheißungen des Christenthums wirkten, indem sie ihn über einige Vorurtheile seiner Zeit entschieden erhoben, mit andern wenigstens eine versöhnende Abkunft suchen ließen. Auch hierin wird man seinen philosophischen Sinn nicht verkennen. Es ist aber sehr merkwürdig, wie leicht Gregorius von Nyssa auf

μὴ ὂν μηδ' εἶναι ὅλως· ἐπειδὴ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν τῷ θεῷ γένηται, εἰς παντελῆ ἀφανισμὸν ἡ κακία μεταχωρήσει τῷ μηδὲν αὐτῆς ὑπολειφθῆναι δοχεῖον. — — εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ θεὸς ἔσται, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται.

1) Orat. XXX, 6 p. 544. Vergl. Ullmann Gregor v. Naz. S. 458; 504 f.

der einen Seite sich losmacht, wie fest er dagegen von der andern Seite gehalten wird. Gewiß war das Vorurtheil — wenn es ein solches ist — nicht schwach, welches den Teufel und seine Gesellen, welches alle nicht zur christlichen Gemeinschaft in diesem Leben Gelangte für immer verdammte. Es beruhte auf dem Bestreben die christliche Kirche als eine geschlossene Einheit zu betrachten, auf dem durch langen Kampf genährten Hasse gegen alle Widersacher der christlichen Sache; aber dennoch weiß Gregor es zu überwinden und erklärt sich darüber ohne alle Zweideutigkeit. Dagegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wie wenig sie auch mit seinen allgemeinen Grundsätzen über die Natur des Körpers übereinstimmt, er sucht sie dennoch nur zu deuten; das Bildliche, welches in ihr ist, ermuthigt ihn wohl sie nicht im wörtlichsten Sinne zu nehmen; aber dennoch sucht er seine Meinungen ihr möglichst anzubequemen. Von unserm gegenwärtigen Standpunkte aus dürfte man eher das umgekehrte Verfahren erwarten. Es sind aber verschiedene Gründe, aus welchen man jenes verschiedene Verfahren des Gregor gegen die ihm entgegenstehenden Meinungen sich erklären kann. Die Lehre von der Auferstehung der Leiber hatte ihre Stelle in den Glaubensformeln aller Zeiten behauptet; eine solche Stellung hatte die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht erhalten; über die Äußerungen, welche in der heiligen Schrift sie zu bezeugen schienen, konnte man leichter durch Deutung sich hinwegsetzen; eine Reihe von Kirchenvätern von der Alexandrinischen Schule ausgehend hatte in ähnlicher Weise, wie Gregorius von Nyssa, über diesen Punkt sich ausgesprochen; überdies

war der Kampf zwischen den Christen und ihren Widersachern jetzt schon gemäßigter. Dies sind äußere Momente, welche zu offener Verwerfung dieser Lehre wirken konnten. Aber entscheidender waren nun wohl die innern Beweggründe. Da leuchtete es ein, daß in der Vollendung aller Dinge nichts Widerwärtiges, nichts Böses bestehen dürfe; der Wille Gottes muß seine Erfüllung haben in der vollkommenen Schönheit und Güte der erneuten Schöpfung. Hatte doch eben die Entwicklung der Kirchenlehre die göttliche und allmächtige Gewalt des heiligen Geistes gegen alle entgegenstehende Meinungen siegreich behauptet; nur beseligend kann sie wirken; die Einheit aller Dinge in vollendeter Übereinstimmung muß sie herbeiführen. Viel weniger unzweideutig war dem Gregorius von Nyssa der Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem, auf welchem die Lehre von der Auferstehung des Körpers beruht, zur Entscheidung gekommen. Sein Idealismus neigte sich freilich dahin das Körperliche nur in der Verwirrung geistiger Begriffe zu finden; aber auch die Begriffe der Physik, welche er aus der alten Philosophie sich angeeignet hat, üben eine große Gewalt über ihn; das Natürliche erscheint ihm doch nicht wie das Böse, nur als etwas durch den menschlichen Willen Entstandenes und daher auch Vergängliches, sondern es ist eine nothwendige Ordnung, eine Einsetzung Gottes in dem Wechselverkehr begriffsmäßig von einander gesonderter Wesen. Was so in Gottes Willen gegründet ist, sollte das nur ein vergängliches Dasein haben? So ist eine Ahndung in ihm, daß der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, welcher mit dem Gegensatze zwischen Körperlichem und Geistigem

ihm zusammenfließt, nicht durch die Aufopferung des einen seiner Glieder gelöst werden dürfe. Da bietet ihm nun die kirchliche Überlieferung die Vorstellung eines geistigen Leibes dar, durch welche er sich zu helfen sucht.

Forschen wir weiter nach, so werden wir mit dieser ungenügenden Aushülfe — ungenügend, weil sie nur beide Glieder des Gegensatzes nackt neben einander stellt — die Denkweise des Gregorius von Nyssa in der engsten Verbindung finden. Wir haben früher auseinandergesetzt, wie ihm die Erklärung des natürlichen Werdens, der sinnlichen Welt Sorge machte, wie ihn der Begriff der Materie quälte, wie er diese Dinge ableiten möchte aus dem Bösen, aber doch auch das Böse nur unter Voraussetzung derselben sich denken konnte, wie er weder davon abkommen konnte Gott die Schöpfung der körperlichen Natur, noch der Seele die Belebung ihres materiellen Körpers zuzuschreiben, aber doch in diesen Annahmen nur unauflösliche Räthsel fand. In allen diesen Punkten wird also der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichem, zwischen Geist und Körper ihm eine Quelle seines Zweifelmuths. Wir wollen nicht sagen, daß er ihm die einzige Quelle dieses weitgreifenden Elements seiner Denkweise ist; vielmehr tragen zu ihm noch andere Dinge bei, von welchen wir nur eins besonders erwähnen wollen, weil es wohl nicht weniger stark wirkt, als das zuvor Angeführte, die Schwankungen, meine ich, in welche er sich versetzt sieht, indem er theils die Gewalt der wissenschaftlichen Begriffe und Methoden empfindet, welche ihm aus der Kenntniß der alten Philosophie überkommen waren, theils doch das Ungenügende derselben

fühlt, wenn es darauf ankommt eine Wissenschaft in christlichem Geiste zu entwerfen. So eifert er nun bald gegen die Griechischen Künstlichkeiten des Denkens, bald dringt er dagegen auf strenge Sonderung der Begriffe und Beobachtung der nothwendigen Gesetze unseres Denkens, und im Zwiespalt dieser Richtungen, welche er nicht zu versöhnen weiß, ergiebt sich ihm sein Zweifel und die unmäßige Anpreisung der Unbegreiflichkeit Gottes, welche die Neigung seiner Seele zur mystischen Beschaulichkeit verräth.

Fassen wir diese beiden Punkte zusammen, so werden wir in ihnen den Ausdruck einer Zeit finden, welche mächtig in ihr kämpfende Elemente unter einander auszugleichen doch nicht die Kraft besaß. Die Bewegungen der christlichen Lehre wirken in ihr noch in frischer Regsamkeit fort, aber auch die Wissenschaft der alten Völker dringt mächtig auf sie ein, die Physik und die Logik der alten Philosophie fordern ihre Rechte, und indem man diese nicht abzuweisen vermag, geräth man in die Gefahr einem Theile dieser Denkweise unterthänig zu werden, welche zu überwinden das Christenthum sich erhoben hatte. In den höchsten Punkten, in den Gegensätzen zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, zwischen Körperlichem und Geistigem begegnen sich diese streitenden Elemente in vollster Aufregung. Das Christenthum konnte kein Glied dieser Gegensätze aufgeben; die alte Auffassungsweise derselben wollte aber zu keiner Ausgleichung führen; eine neue wissenschaftliche Bahn zu diesem Ziele zu finden dazu besaß die christliche Lehrweise nicht genug Umsicht im Weltlichen. Es war wohl nothwendig, daß man erst im praktischen

Gebiete dieser Aufgabe beizukommen suchte. So ergab sich jetzt beim nochmaligen Zusammentreffen der verschiedenartigen Bestandtheile in der Bildung dieser Zeit nur ein zweifelhaft schwankendes Bemühn um die Punkte, welche man deutlich als Aufgabe faßte, aber nicht zu lösen wußte. Gregorius von Nyssa ist der letzte Punkt auf der Seite der morgenländischen Kirche, in welchem wir noch ein lebendiges Bestreben finden beide Elemente der Bildung im Gleichgewicht zu erhalten, wenn auch eine klare Durchdringung derselben sich ihm nicht ergeben will. Bald werden wir sehen, wie diese Elemente mehr und mehr von einander sich ablösen und auf der einen Seite ein skeptischer Mysticismus, auf der andern Seite eine Philosophie sich geltend macht, welche den alten Formen des Denkens unbesorgt nachgeht, ohne zu fragen, wie sie mit den Forderungen des gegenwärtigen Lebens in Einklang stehen.

Sechstes Buch.

A u g u s t i n u s.

Erstes Kapitel.

Einiges über Augustin's Leben und Schriften.

Wir haben schon früher bemerkt, daß, nachdem die Lehre vom heiligen Geist entwickelt worden war, die Untersuchung natürlich auf die Gründe des sittlichen Lebens sich wenden mußte. Wenn in der Lehre vom heiligen Geiste die Machtvollkommenheit Gottes unser Herz und unsern Willen zu bewegen nicht übersehen werden konnte — wie denn auch Gregorius von Nyssa sie auf das Stärkste hervorhob —; so mußte die Frage sich erheben, wie damit die Freiheit unseres Willens zu vereinigen sei. Indem aber die Forschung vorherschend ihre Richtung auf das Sittliche oder vielmehr auf die Gründe des Sittlichen nahm, denn die theologische Untersuchung führte nicht weiter, gingen auch die wissenschaftlichen Bestrebungen vorherschend auf die abendländische Kirche über. Man wird hierin den Charakter der Lateinischen Bildung wiedererkennen.

Es war der scharfe Geist des Augustinus, welcher jetzt mit übermächtiger Kraft die Entwicklung der Kirchenlehre leiten sollte. Aurelius Augustinus gehört zu den Männern, welche durch die schwersten Kämpfe ihrer Jugend zu außerordentlichen Werken sich vorbereiten soll-

ten. So wie seine Werke dem innern Leben angehören, so waren auch seine Kämpfe in seinem Innern. Die äußern Begebenheiten seines Lebens sind nicht von großer Merkwürdigkeit. Zu Thagaste in Numidien im J. 354 geboren erhielt er von seinen christlichen Eltern die damals in seinem Vaterlande gewöhnliche Erziehung derer, welche durch wissenschaftliche Bildung ihr Glück machen sollten, und zeichnete sich auch schon als Knabe durch Lernbegierde in allen den Gegenständen aus, welche die Phantasie beleben, während er sonst in seinen berühmten Bekenntnissen der Faulheit sich beschuldigt [1]). Seine lebhafte Einbildungskraft, welche einen der hervorstechendsten Züge seines Geistes bildet, riß ihn früh zu leichtsinnigen Handlungen, zu ehrgeizigen Hoffnungen, Prälereien, besonders, als er nur eben das Knabenalter verlassen hatte, zu Ausschweifungen in wollüstiger Liebe hin [2]). Auf eben diese lebhafte Einbildungskraft mußten aber auch die Ermahnungen und Thränen seiner frommen und tief verehrten Mutter Monica einen dauernden Eindruck machen. Von frühester Jugend hatte diese ausgezeichnete Frau ihn in Christo sein Heil zu suchen gewöhnt [3]), und schon unter den Verirrungen seiner Jugend wurde es dieser

---

1) Conf. 19 sqq.; 26. Wo in der Benedictiner Ausgabe (Venet. 1756.) die Eintheilung nach §§. stattfindet, folge ich dieser.

2) Ib. II, 1. Variis et umbrosis amoribus. Er war damals 16 Jahre alt. Daß seine Jugendstreiche nicht über das Maß einer leichtsinnigen Lockerheit hinausgingen, erhellt daraus, daß er einen aus Muthwillen verübten Diebstal an Gartenfrüchten als Hauptverbrechen mit tiefer Reue sich anrechnet. Ib. 9.

3) Ib. III, 8. Vom Lobe seiner Mutter ist Augustinus voll. S. besonders ib. IX, 17 sqq.; de ord. II, 1.

treuen Mutterliebe verheißen, daß der Sohn solcher Thränen nicht verloren gehn könnte [1]). Noch mehr als die Liebe seiner Mutter spricht für das Edle seiner Denkweise selbst während der Leidenschaften seiner Jugend die treue und ununterbrochene Freundschaft, welche er einflößte und hegte, besonders zu einigen seiner Landsleute, einem Alypius, einem Romanianus. Diese trug dazu bei, daß er nach dem Tode seines Vaters, der seine Wittwe nicht sehr begütert zurückgelassen hatte, seine wissenschaftliche Ausbildung und die Bahn, welche ihm sein Ehrgeiz vorzeichnete, ohne Hinderniß verfolgen konnte. In Carthago, wo er Rhetorik trieb, wurde er von neuen Versuchungen umstrickt; seine Übungen entflammten seinen Ehrgeiz; die Reizungen der Wollust hielten ihn immer fester, obgleich er das Schimpfliche ihrer Knechtschaft fühlte; doch beschränkte er sich bald auf eine Verbindung, welcher er ohne eheliches Band doch Treue bewahrte [2]); hier lockte ihn auch die Secte der Manichäer an sich. Er traute den Versprechungen dieser Irrlehrer mehr als den Ermahnungen des Cicero zur Philosophie, obwohl auch diese, als er sie damals im Hortensius las, einen großen Eindruck auf seine Wißbegierde gemacht hatten; denn die Manichäer bekannten sich auch zur Lehre Christi, wie seine Mutter [3]), sie ließen eine tiefe Erkenntniß hoffen, welche den Eingeweihten zu Theil werden sollte, sie wußten durch ihre sinnliche Vorstellungsweise seine aufgeregte Ein-

1) Conf. III, 21.

2) Ib. IV, 2; Die Trennung von ihr ib. VI, 25.

3) Ib. III, 7 sq.; de vita beata 4.

bildungskraft zu ergreifen und halfen ihm beim bittern Gefühl des Bösen in seiner Seele eine leichte Entschuldigung finden, indem er nach ihrer Lehre sein göttliches Wesen vom Irrthum freisprechen und eine ihm fremde Natur beschuldigen konnte, daß sie wider seinen Willen ihn zur Sünde hinreiße [1]). Doch scheint sein Manichäismus nicht tief gegangen zu sein; die allgemeinen Grundsätze des Dualismus, ihm besonders anschaulich geworden am Kampfe des Fleisches mit dem Geiste, wie er im sündigen Menschen herscht, und die sinnliche Vorstellungsweise der Emanationslehre scheinen es hauptsächlich gewesen zu sein, was er sich aneignete; mit den Geheimnissen der Auserwählten wurde er erst später bekannt; sie befriedigten ihn nicht, machten ihn vielmehr wankend [2]). Dagegen erzählt er uns von seiner ersten verlorenen Schrift über das Schöne und Schickliche (de pulchro et apto), welche er als Manichäer schrieb, und was er von ihrem Inhalt angiebt, verräth zwar seine Neigung zum Dualismus und zu sinnlichen Vorstellungen, aber doch auch eine Verehrung der Schönheit, welche gegen den rohen Naturdienst der Manichäer sehr absticht [3]). Diese Verehrung

1) Die wiederholte Klage, daß er nichts Unkörperliches sich habe denken können, weist auf das Sinnliche seiner Vorstellungsweise hin. De vita beata l. l.; conf. IV, 24 sqq. Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse. Ib. V, 18. Delectabat superbiam meam extra culpam esse. Ib. VII, 4. Auch der Astrologie war er aus derselben Ursach geneigt. Ib. IV, 4.

2) Conf. V, 3 sqq., wo von seiner Bekanntschaft mit dem gepriesenen Manichäer Faustus erzählt wird, dem er die weltliche Philosophie entgegensetzte. Er war damals 29 Jahre alt.

3) Ib. IV, 20; 24.

des Schönen bildet einen bleibenden Zug im Charakter des Augustinus.

Nachdem Augustinus die Grundlage seiner wissenschaftlichen Bildung vollendet hatte, lehrte er zu Thagaste eine kurze Zeit die Rhetorik, wurde aber bald wieder durch seinen Ehrgeiz nach Carthago verlockt, wo er einen größern Kreis seiner Wirksamkeit sich versprechen durfte [1]. Mit diesem, wie er ihn zu Carthago fand, hätte er auch zufrieden sein können; aber die Unregelmäßigkeiten seiner Schüler nach der zu Carthago herschenden Sitte ließen ihn eine ruhigere Weise der Studien wünschen, und hauptsächlich aus diesem Grunde beschloß er nach Rom zu gehen gegen den Wunsch seiner Mutter, welche er sogar bei seiner Abreise von Africa über seinen Entschluß täuschte [2]. Auch zu Rom verkehrte er noch mit den Manichäern, doch ohne Vertrauen zu ihrer Lehre; als er jedoch aus weltlichen Beweggründen veranlaßt wurde das Amt eines Rhetors zu Mailand zu übernehmen und hier die Beredtsamkeit des Bischofs Ambrosius ihn in die Versammlungen der katholischen Kirche zog, faßte er allmälig eine bessere Meinung von der herschenden Lehre. Ihm waren bisher viele Stellen der heiligen Schrift, besonders des alten Testaments, welche Widersinniges zu enthalten schienen, ein Anstoß gewesen; die Vorträge des Ambrosius aber überzeugten ihn, daß solche Stellen in einem geistigen Sinn gefaßt, ein gutes Verständniß hätten, und er gab nun gänzlich die Täuschungen der Manichäer auf,

1) Ib. IV, 2; 7. Possidius vita Aug. c. 1 spricht von Grammatik, wie es scheint gegen Augustin's eigene Angabe.
2) Ib. V, 14 sq.

weil sie von philosophischen Gründen widerlegt würden und ihm dagegen die Hoffnung aufgegangen war in der katholischen Kirche eine haltbare Lehre zu finden [1]). Doch hielt er sich anfangs nur zu den Katechumenen, weil es hauptsächlich philosophische Gründe waren, welche ihn vom Manichäismus befreit hatten. Nach so vielen Irrthümern seines Lebens, von welchen er zurückgekommen war, suchte er einen sichern Grund seiner Wissenschaft. Diesen dachte er durch den Zweifel gewinnen zu können. Seine alte Neigung zum Cicero mochte auch hinzukommen; genug er ergab sich nun der fast vergessenen Schule der neuern Akademie. Seine Zweifel, ob eine rein unkörperliche Substanz möglich sei, waren doch noch nicht ganz überwunden; er konnte aber auch den Philosophen, obwohl sie Wahrscheinlicheres über die sinnliche Welt darboten, als die Manichäer, nicht völlig trauen, weil sie vom Namen Christi nichts wüßten [2]).

Diese Zeit seiner Zweifel legte den Grund zu seiner ganzen philosophischen Bildung, ja zu seiner künftigen Lebensrichtung. Ein Kreis inniger Freunde, meistens Landsleute und Jugendgenossen, hatte sich um ihn versammelt. Auch seine Mutter war ihm nach Mailand gefolgt, um den theuren Sohn der Kirche zu gewinnen. Man lebte in gemeinsamen Beschäftigungen mit den Wissenschaften; man dachte sogar an eine Gesellschaft, in welcher man in Gemeinschaft der Güter ganz seiner geistigen Bildung sich weihen könnte. Nur glaubte Augustinus

1) Conf. III, 9, vergl. mit V, 24.
2) Ib. V, 25.

nicht ohne Weib leben zu können, und die Weiber, war man überzeugt, würden eine solche Verbindung der Freunde stören [1]). Zwar suchte Augustinus mit Beirath seiner Mutter jetzt sein äußeres Leben zu regeln; er entließ seine Beischläferin und dachte an eine Heirath; aber seine Leidenschaft war ihm zu mächtig; er konnte das keusche Leben nicht bewahren. So tief war diese Lust in ihm gewurzelt, daß er sie später als jede andere bezwingen lernte und daß ihm auch alsdann die Bilder seiner Einbildungskraft nach dieser Seite zu noch keine Ruhe ließen [2]). In dieser Stimmung seiner Seele — Augustinus preist es als eine Gnade Gottes — wurde er zufällig mit den Lateinischen Übersetzungen Platonischer Schriften bekannt gemacht, welche seinem Geiste eine höhere Richtung gaben, ihn von sinnlichen Vorstellungen reinigten und zum Glauben an die Dreieinigkeit führten [3]). Daß er vor seiner Bekehrung

---

1) Ib. VI, 24.

2) Ib. VI, 23; 25; X, 41.

3) Es waren Übersetzungen des Victorinus von Schriften einiger Platoniker, nicht des Platon selbst. Conf. VIII, 3. Besonders Plotin wird von ihm gelobt als der wahre Platoniker. C. acad. III, 41; solil. I, 9. Auch mit dem Porphyrius verräth er genauere Bekanntschaft. De civ. d. X, 30 u. sonst. Diese beiden mit dem Jamblichus und Appulejus werden besonders erwähnt. De civ. d. VIII, 12. Auch die Aristoteliker zählt er zu den Platonikern. Ib. l. l.; IX, 4. Auch mit den Schriften des Platon selbst scheint er nicht ganz unbekannt gewesen zu sein. De vit. beat. 4, wo jedoch die Lesart nicht sicher ist. In den frühern Schriften des August. herscht eine enthusiastische Verehrung der Neu-Platoniker, deren Absichten er nicht völlig durchdrungen hatte. Nicht allein die Trinitätslehre, sondern die meisten Lehren des Christenthums findet er bei ihnen. De vera rel. 7. Paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent. Ep. 118, 21. Später findet er hiervon viel

zum Christenthum durch die Platonische Schule hindurchgehen mußte, weiß er in doppelter Rücksicht zu schätzen; theils hätte diese Schule seinem Geiste ein lebhafteres Streben nach der Wahrheit und ein tieferes Eingehn in sich selbst eingeflößt, theils wäre er dadurch vor dem philosophischen Stolze gewarnt worden, welcher doch die Wahrheit in ihrer vollen Reinheit zu erkennen nicht vermöchte [1]). Denn durch das eifrige Lesen dieser Schriften fühlte er doch den Kampf seiner Seele nicht beschwichtigt, vielmehr nur stärker erregt. Er sah die Wahrheit, aber nicht den Weg zu ihr; weise wollte er scheinen, aber nicht sein; in Christo erblickte er auch einen Weisen, größer als alle übrige, aber doch von derselben Art [2]). Auch zu der heiligen Schrift wurde er nun von diesen Studien geführt, besonders zu den Schriften des Paulus [3]). Auf das lebhafteste, peinigendste fühlte er jetzt das Bedürfniß sich von seinen Leidenschaften zu befreien; die Kraft dazu fand er aber nicht in sich; eine falsche Scham des Hochmuths hielt ihn sogar davon zurück sein Elend zu beweinen. Den theoretischen Zweifel hatte er zwar überwunden, aber im praktischen Zweifel hing er noch fest [4]). Es gefiel ihm wohl dem Christenthume sich ganz hinzugeben; dies schien ihm der richtige Weg; aber mit

---

abzuziehn. Retract. I, 1, 4. Seine Ansicht über die Platonische Philosophie ersieht man besonders aus de civ. d. VIII, 1 sqq.

1) Conf. VII, 13 sqq.; 26.

2) Ib. 25.

3) Ib. 27.

4) Ib. VIII, 1. Dubitatio — omnis de incorruptibili substantia etc. — — ablata mihi erat. — — De mea vero temporali vita nutabant omnia.

seinen Neigungen, seiner Lebensweise, seinen Gewohnheiten war es unverträglich. Noch hing er an seinem Amte als Lehrer der Rhetorik fest; das Beispiel eines kräftigen Entschlusses zur Abwerfung solcher Lasten konnte ihn wohl zur Nacheiferung reizen, aber doch einen ähnlichen Entschluß in ihm nicht zur Reife bringen [1]. Sollte er dem Christenthum aus ganzer Seele sich hingeben, so schien ihm dies eine völlige Lossagung vom weltlichen Leben zu verlangen, und so mochte es wohl wirklich mit seinem Innern bestellt sein. Da geschah es einst, daß ein vornehmer Krieger vom Hofe ihm und seinem Freunde Alypius vom Mönchsleben des heiligen Antonius erzählte, ganz fremde Dinge für den Augustinus, und wie einige Krieger vom Hofe plötzlich, nachdem sie zufällig das Leben jenes Mannes gelesen, ihm nachzuahmen getrieben worden wären. Diese Erzählung war dem Augustinus ein Stachel in seinem Busen. Sollten ungelehrte Menschen den Himmel an sich reißen, während er und seine Freunde mit aller ihrer Gelehrsamkeit, aber ohne Herz, einer schimpflichen Gewohnheit dienten? In der heftigsten Gemüthsbewegung stößt er solche Worte gegen seinen Freund aus, eilt in den Garten ihrer Wohnung; Alypius ihm nach; Augustinus erträgt nicht die Gegenwart seines Freundes. In seiner Brust hallen die Worte wieder: möge es bald, möge es bald geschehen; aber die Erinnerungen, die Gewohnheiten seines alten Lebens sträuben sich gegen seinen aufkeimenden Entschluß. Sie rufen ihm zu: willst du uns fahren lassen? von dem Augenblick an werden wir in

1) Conf. III, 10.

Ewigkeit nicht länger mit dir sein; in Ewigkeit wirst du dies und jenes nicht mehr thun dürfen; glaubst du ohne diese Dinge sein zu können? Da sucht Augustinus die Einsamkeit, wirft sich unter einen Baum nieder und bricht in heftige Thränen aus, fleht zu Gott nicht länger ihm zu zürnen und seine Sünden, deren Nachwirkungen er fühlt, ihm zu vergeben, jetzt, sogleich. Da hört er aus einem nahen Hause eine Stimme, welche wiederholt singt: nimm und lies. Diese Worte hemmen seine Thränen; sie waren ihm eine Stimme Gottes, welche ihm gebiete die heilige Schrift zu öffnen und nach dem Beispiele des heiligen Antonius in dem, was er zuerst aus ihr vernehmen würde, den Rath zu finden, welchen er suchte. Er schlägt auf und findet geschrieben: Nicht in Schmausereien und Trunkenheit, nicht in unzüchtigem Lager, nicht in Hader und Ehrgeiz; sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und wartet des Leibes nicht zur Geilheit [1]. Sein Entschluß war nun gefaßt: er zeigt die Stelle dem Alypius und findet ihn gleicher Gesinnung mit sich. Beide gehen zur Monica, welche mit Entzücken die Umwandlung ihrer Herzen vernimmt.

Je seltener es ist, daß wir das innere Leben eines Menschen so belauschen können, wie es Augustinus uns aufgedeckt hat, um so lieber verweilen wir bei solchen Bekenntnissen. Sie sind für unsere Beurtheilung des Augustinus von unschätzbarem Werth, auch für die Beurtheilung seiner Philosophie, welche mitten in den Kämpfen seines Lebens mit ihm aufgewachsen ist. Augustinus

1) Conf. VIII, 14 — 30.

war 32 Jahre alt, als er dem Christenthume völlig sich zu weihen den Entschluß faßte. Bis zu dieser Zeit hatte er die besten Jahre seines Lebens einer Philosophie gewidmet, welche vom Zweifel allmälig zur Überzeugung durchdrang. Die irdischen, eigennützigen Bestrebungen, welche er jetzt mit Hülfe der Religion überwand, wurden von der Philosophie, welcher er zuletzt sich ergeben hatte, wenigstens eben so stark bestritten, als vom Christenthume. Auch blieb er nach seiner Bekehrung zu diesem fortwährend mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt, wie die ersten seiner uns erhaltenen Schriften zeigen, welche kurz nach seiner Bekehrung verfaßt sind, die Früchte eines selbständigen Forschens, welches jedoch durchaus an die Denkweise gemäßigter Neu-Platoniker sich anschließt. Seine Bekehrung äußerte sich also zunächst fast nur in der Umwandlung seiner Lebensart. Seine Denkweise, soweit sie durch seine praktischen Bestrebungen keinen Einfluß erfuhr, hatte sich schon früher zuerst durch seine skeptische Haltung, nachher durch die Einwirkungen der Neu-Platonischen Philosophie gereinigt und umgewandelt. Aber freilich Leben und Denken waren bei ihm auf das innigste mit einander verwachsen; freilich würde man auch sehr falsch urtheilen, wenn man annehmen wollte, es hätte nichts weiter als die Neu-Platonische Philosophie die Umwandlung seiner wissenschaftlichen Denkweise bewirkt und als wäre diese Umwandlung nun auch die letzte gewesen. Vielmehr die Sache ist diese: Augustin's heftig arbeitende Natur war durch lange Überlegungen, durch viele Kämpfe mit niedrigen Leidenschaften, welche er selbst verdammen mußte, endlich zu einem Entschlusse gekommen,

in welchem sein edler Geist für ein Leben im Sinne des Christenthums, wie er es verstand, sich muthig entschied. Aber dies Christenthum hatte schon lange auf ihn eingewirkt und er sollte es auch immer besser verstehen lernen. Durch die gegenwärtige Umkehr seines Lebens von den alten Gewohnheiten gewann er nur einen neuen Muth frei von den alten Hindernissen in seinem eigenen Innern die Bahn zu durchlaufen, für welche er sich bestimmt fühlte.

Was seinen Neu-Platonismus betrifft, so kam er zu ihm unter der Vermittlung christlich gesinnter Männer, und er faßte ihn daher fast ganz im Geiste des Christenthums auf. So wenig es aber der reine Neu-Platonismus ist, zu welchem er sich bekennt, eben so wenig ist es reines Christenthum, was er in den Zeiten seiner Bekehrung gewann. Vielmehr bildete sich eine Mischung beider bei ihm, deren Beziehungen auf das praktische Leben seine weitern Unternehmungen in vielen Punkten bestimmt haben. Fern ist Augustinus von jener Schwärmerei des Neu-Platonismus, welche allein in der Zurückziehung in sich selbst, in der Vereinfachung seines Geistes die Anschauung Gottes und das höchste Gut sucht [1]; er ist aber auch keinesweges treu ergeben dem Wege, auf welchem das Christenthum durch alle Mühen und Kämpfe des thätigen Lebens zu Gott uns führen will; vielmehr ist

1) Zuweilen streifen allerdings seine Äußerungen an diese Meinung an. Solil. I, 24. Quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis, quod cupis. Aber auch an dieser Stelle zeigt das Folgende, daß Augustin dabei die Ordnung der Zeiten im Aufsteigen zu Gott nicht überspringen will.

in ihm etwas von dem Aberglauben seiner Zeit wirksam, wovon seine Bekehrungsgeschichte hinlänglich zeugt. Dies bewegt ihn eine Art von Mittelweg zwischen der christlichen und der Neu-Platonischen Weise einzuschlagen. Die mönchische Zurückgezogenheit von der Welt in erbaulichen Betrachtungen, in einem beschaulichen Leben, auch in wissenschaftlichen Beschäftigungen, welche damals auch im Abendlande sich zu verbreiten anfing, sie nähert sich um eben so viel dem Neu-Platonischen Lebenswege an, als sie vom allgemeinen Lebenswege des Christenthums sich absondert. Hatte doch Augustinus schon früher, ehe er einen tiefern Zug zum Christenthume in sich fühlte, hatten doch seine Freunde mit ihm an ein solches gemeinschaftliches beschauliches und wissenschaftliches Leben gedacht. Jetzt war er nun wirklich im Begriff, vom weltlichen Hange befreit, ganz Gott sich zu weihen entschlossen, in ein solches Leben einzutreten. Mußte man nicht befürchten, daß jetzt nur ein neuer Irrthum seiner sich bemeistert hätte?

Da kann man nun zweierlei bemerken, was ihn doch von einer strengen Durchführung seines abgesonderten Lebens in Gemeinschaft nur mit wenigen Freunden zurückhält. Das eine ist seine schriftstellerische Thätigkeit, welche in demselben Augenblicke beginnt, wo er um seinen neu gefaßten Entschluß durchzuführen sein Amt als Lehrer der Rhetorik niedergelegt und mit seiner Mutter, seinem natürlichen Sohne und einigen Freunden und Schülern auf das Landgut eines Freundes bei Mailand sich begeben hatte. Woher doch diese neue Thätigkeit eines Lehrens, welches in eine noch viel weitere Ferne reichte, als seine

enge Schule in Mailand? Er selbst sagte später von seinen ersten Schriften, daß sie noch schnaubten von der Schule des Stolzes [1]), obwohl er in denselben, wie bescheiden er sich auch selbst über seine Leistungen ausdrückte, die Grundlage zu seiner wissenschaftlichen Denkweise legte, welche er nachher unerschütterlich festhielt [2]). Sollte aber nicht außer der Schule des Stolzes auch der Ehrgeiz der Schule, ihre Sucht sich geltend zu machen in diesen Schriften zu erkennen sein? Augustinus selbst gesteht noch in spätern Jahren, daß er am Lobe der Menschen seine Freude finde; er glaubt sich darüber entschuldigen zu können; aber gewiß ist er seiner Entschuldigung nicht; er fürchtet hierin den Versuchungen des Ehrgeizes, der Ruhmliebe zu unterliegen [3]). Wer möchte hierüber eine sichere Entscheidung sich anmaßen? Aber selbst seine Entschuldigung weist darauf hin, daß er eine Wirksamkeit auf Andere suchte. Gott selbst habe geboten, daß wir nicht ihn allein, sondern auch unsern Nächsten lieben sollten; daher sei es erlaubt sich zu freuen, wenn Andere dem Guten ihr Lob und ihre Beistimmung zollten. Wir sehen also hieraus, daß er auch aus seiner Einsamkeit auf Andere zu wirken und mit Andern zu leben keinesweges aufgegeben hatte.

Von ähnlicher Art ist der zweite Punkt, welchen wir bemerken müssen. Wir sahen, daß er nicht allein den Platonikern als Schüler sich hingab, sondern auch zugleich

---

1) Conf. IX, 7.

2) Retr. I, 1, 4; de trin. XV, 21.

3) Conf. X, 60 sqq. Minus mihi in hac re notus sum, quam tu.

den heiligen Schriften sich zuwendete. Daß er hierbei von einem Bewußtsein ihrer Vortrefflichkeit ausging, von ihrem Geiste ergriffen, durchdrungen wurde, der einen mächtigen Widerhall in seiner Seele fand, darf man gewiß annehmen; — warum sonst hätte er sich besonders den Paulus ausgewählt? Die äußere Offenbarung, das bloße Wort findet überhaupt bei ihm keinen Glauben ohne die Bestätigung des göttlichen Geistes in uns [1]. Aber er bekennt auch, daß er in seinem Vertrauen auf die heilige Schrift noch von einer allgemeinen Betrachtung geleitet wurde. Es ist sein Glaube an die Weltregierung, welcher ihn überzeugt, daß Gott zur Stärkung der schwachen Vernunft des Menschen, welcher ohne Hülfe die Wahrheit nicht finden könnte, ihm eine Anleitung werde gegeben haben. Er würde es mit der göttlichen Weisheit nicht reimen können, wenn er annehmen müßte, daß Gott der heiligen Schrift ein so großes und allgemein verbreitetes Ansehn habe zu Theil werden lassen, ohne zu wollen, daß die Menschen durch sie ihn suchen sollten [2]. Der

1) Conf. XI, 5. Sed unde scirem, an verum diceret (sc. Moyses)? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec barbara veritas, sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret, Verum dicit, et ego statim certus etc. Augustinus ist überhaupt einer sklavischen Auslegung der heil. Schrift nicht günstig, vielmehr hängt seine Auslegung von sehr allgemeinen Grundsätzen ab. Davon ein merkwürdiges Beispiel enchir. ad Laur. 27. Er hält allegorische und historische Auslegung für nothwendig. De civ. D. XV, 27, 1.

2) Conf. VI, 7 sq. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum literarum, jam credere coeperam nullo

Erfolg hat ihm entschieden. Wie hätte ein Mensch, welcher in Schmach und Verachtung lebte und starb, durch unwissende Schüler das ganze Heidenthum umstürzen können, wenn nicht Gott in ihm gewesen wäre? Wer sollte den Schriften nicht vertrauen, welche alles dies vorausverkündet haben [1]? Es ist also der Gedanke an eine göttliche Erziehung, welche ihn bewegt, an eine Erziehung, welche er erfahren hatte und mehr und mehr erfahren sollte, von welcher er aber auch überzeugt ist, daß sie das ganze Menschengeschlecht leite. Die Religion, welche sie einflößt, wollte er nicht ohne Prüfung annehmen, aber der wohlgeprüften alsdann auch ohne Rückhalt sich ergeben [2]. Offenbar liegt nun diesem Glauben die Überzeugung zum Grunde, daß der Einzelne sich nicht absondern dürfe von der Gemeinheit, zu welcher er von Natur gehört, von der geschichtlichen Entwicklung, in welcher er mit seinen Nebenmenschen verflochten ist. Bei einer solchen Überzeugung, auf welche wir auch im Zusammenhange seiner Lehren zu wiederholten Malen stoßen werden, konnte es Augustinus nicht aufgeben auch in praktischer Wirksamkeit mit der übrigen Welt in Zusammenhang zu bleiben.

Überlegen wir alles dies, so können wir nicht anders

---

modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.

1) De fide rerum, quae non vid. 10. Quis itaque nisi mirabili dementia coecatus aut mirabili pertinacia durus ac ferreus, nolit habere sacris literis fidem, quae totius orbis praedixerunt fidem?

2) De vera rel. 45 sqq.

als annehmen, daß Augustinus in dem Entschlusse von der Welt sich zurückzuziehen und ein mönchisches Leben zu führen nicht völlig fest war. Es bewegte ihn dazu das Bewußtsein seiner Schwäche und die Furcht vor den Versuchungen der Welt; aber einen noch mächtigern Antrieb in wirksamer Verbindung mit der Welt zu bleiben mußte ihm das Bewußtsein abgeben, von seinem wesentlichen Zusammenhange mit dieser Welt und von seiner Tüchtigkeit und Kraft in ihre Angelegenheiten ordnend einzugreifen. Wir werden sehen, daß er deswegen durch sein ganzes weiteres Leben hindurch einen mittlern Weg zu gehen gestrebt hat, in seinem Privatleben die Einsamkeit in der Gemeinschaft mit wenigen Genossen suchend, aber auch den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche alle seine Aufmerksamkeit und einen großen Theil seiner Kräfte zuwendend.

Noch in einer andern Rücksicht war die Stellung, welche er jetzt angenommen hatte, von schwankender Natur. Wir haben bemerkt, daß er jetzt fleißig den philosophischen Forschungen sich hingab, in welchen die Platoniker ihm Führer waren. Vom Lobe der Wissenschaften ist er erfüllt; er nennt sie die Nahrung der Seele [1]; den freien Künsten legt er den größesten Werth bei; sie sollen uns von Vorurtheilen befreien und zur Selbsterkenntniß führen [2]; den Griechischen Philosophen spricht er den Glanz der Tugend zu [3]; alles Sätze und Ansichten, welche er später zu bereuen fand [4]. Besonders

1) De beat. vit. 8.
2) De ord. I, 3.
3) Ib. 31.
4) Retr. I, 3, 2.

aber die Philosophie ist ihm vom größesten Werthe; die andern Wissenschaften sind nur ihretwegen zu schätzen; sie müssen mit Maß betrieben werden, nur dann führen sie zum höchsten Maße, der Philosophie [1]). In solchen Platonischen Wendungen drückt er seine Verehrung für diese Wissenschaft aus. Wer die Philosophie verachtet, der verachtet die Weisheit [2]). Dieser Liebe zur Philosophie steht es nun aber zur Seite, daß er sich nicht weniger auf das Ansehn der heiligen Schrift und der Mysterien der Kirche stützt. Durch zwei Dinge kommen wir zur Weisheit, durch das Ansehn derer, welche uns unterrichten, und durch die Vernunft. Jenes Ansehn ist früher der Zeit nach; die Vernunft dagegen hat der Sache nach den Vorzug; erst müssen wir von Andern geleitet lernen, dann durch unsere eigene Vernunft begreifen. Das höchste Ansehn aber hat der göttliche Unterricht; der menschliche ist trüglich [3]). Wenn er nun so zwei verschiedenen Führern zu folgen entschlossen ist, werden sie auch denselben Weg führen und am Ende sich einstimmig erweisen? Augustinus hofft es wenigstens, er spricht die Zuversicht aus, daß er bei den Platonikern finden werde, was dem Christenthume nicht widerspreche [4]). Aber wir wissen, daß dies eine Täuschung war. Er selbst hat es später sich nicht verhehlen können. Wenn er nun seinen Irrthum

1) De ord. II, 14.

2) Ib. I, 32.

3) Ib. II, 26 sq. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. C. Acad. III, 43.

4) C. Acad. l. l.

über die Übereinstimmung seiner beiden Führer gewahr wird, welchem von ihnen wird er alsdann getreu bleiben? Es ist kein Zweifel hierüber. Nichts geringeres als die Denkweise seiner Zeit, ihr vorherschendes Bestreben die Kirche auszubilden, ihre geringe Übersicht über das weltliche Wissen, ihr Aberglaube, ihre Unsicherheit in philosophischen Forschungen, nichts geringeres als alles dies trieb ihn dazu dem Ansehn der Kirche anzuhangen. Auch ein so kräftiger, selbständiger Geist, wie Augustinus war, welcher nichts mehr als sein wahres Heil mit dem Heile der Welt suchte, solchen Mächten konnte er doch nicht widerstehen. Sollen wir sagen, daß die ältesten Vorurtheile seiner Seele, seine Verehrung für Christi Namen und Kirche, ihn bestimmt hätten? Es war wohl eine *tiefere* Gewalt, was ihn nach dieser Seite hinlenkte, die Macht der Geschichte und sein praktischer Trieb, welcher nur in der kirchlichen Wirksamkeit seine Stellung finden konnte.

Wenn er nun aber hierdurch von der Philosophie abgelenkt wurde, so war es wohl zu besorgen, daß er zu unbedingt dem kirchlichen Ansehn sich in die Arme werfen werde. Wir sehen, daß er selbst der heiligen Schrift nur deswegen sein Vertrauen schenkte, weil sie ihr Ansehn fast über alle Welt verbreitet hatte. Über die Kirche aber hatte sie es verbreitet. Das Ansehn der Schrift hängt ihm daher vom Ansehn der Kirche ab. Nicht gar zu lange nach der Zeit, in welcher er zur katholischen Kirche übergetreten war, versicherte er dies in den stärksten Worten. Auch dem Evangelio würde er nicht trauen, wenn das Ansehn der katholischen Kirche ihn nicht dazu

bewegte [1]. Zum Heile kann niemand gelangen, welcher nicht Christum zu seinem Haupte hat; Christum kann niemand zu seinem Haupte haben, welcher nicht zu seinem Körper, zur Kirche, gehört [2]. Nur auf der einen Seite sieht er alles Gute, auf der andern Seite findet er alles verwerflich. Auch die Philosophen, wie alle Heiden, haben keine wahre Tugend besessen; nicht aus Liebe zur Wahrheit, sondern nur aus Stolz haben sie die Wahrheit gesucht. So ist er ganz den Richtungen seiner Zeit verfallen, der Partei hingegeben, in welcher er kämpft. Die Philosophie, die er jetzt mit verdachtvollen Augen ansieht, wäre wohl im Stande gewesen ihm einen freiern und weitern Blick zu eröffnen.

Indessen, als er in ländlicher Ruhe zu seiner Taufe sich vorbereitete, als er bald nachher die Taufe wirklich empfing, war er so weit noch lange nicht vorgeschritten. Damals lag er fleißig der Philosophie ob. Auch wurde diese Beschäftigung von ihm nicht unterbrochen, als er mit einigen Freunden von Mailand nach Africa zurückging. Auf der Reise starb ihm seine Mutter. Eine Zeit lang noch in Italien festgehalten, begann er aber auch schon die Kämpfe, welche er bis an seinen Tod mit dem größesten Eifer und dem glücklichsten Erfolg gegen so viele Gegner der katholischen Kirche durchgeführt hat. Zu Rom schrieb er seine erste Schrift gegen die Manichäer, von denen seine Freunde noch nicht völlig sich losgemacht hatten. Diesen Kampf setzte er auch in Africa fort. Hier

1) C. ep. Man. 6. Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

2) De unit. eccl. 49.

angekommen verschenkte er sein geringes Vermögen unter die Armen und richtete nun zu Thagaste mit einigen seiner Freunde das gemeinschaftliche Leben ein, nach welchem er schon lange gestrebt hatte, in Gemeinschaft der Güter dem Nachdenken über göttliche Dinge sich und die Seinen widmend. So brachte er fast drei Jahre zu, meistens noch mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt, wie seine Schriften aus dieser Zeit beweisen. Sein Leben und seine schriftstellerischen Werke verbreiteten seinen Ruf. Als er daher zufällig nach Hippo-regius kam, wurde er gegen seinen Wunsch von den Einwohnern dieser Stadt zum Presbyter erwählt und dadurch auch sogleich in sehr heftige Streitigkeiten gegen die Ketzer in Africa verwickelt, besonders gegen die Manichäer und die Donatisten. Bald wurde er auch zum Bischof von Hippo erhoben und kam so in die weitschichtigen Geschäfte, welche mit seinem Amte damals verbunden waren. Er bewährte in ihnen seinen frommen Sinn nicht weniger, als seine praktische Tüchtigkeit. Wie weit abgekommen war er nun von dem zurückgezogenen, beschaulichen Leben, nach welchem er sich gesehnt hatte! Aber dennoch verließ ihn das Verlangen hiernach nicht. Wir dürfen es ihm glauben, wiewohl solche Äußerungen in der damaligen Zeit zur Gewohnheit gehören, daß er nur gegen seine Wünsche zu den kirchlichen Ämtern gekommen war. Denn auch in ihnen ging seine erste Sorge darauf Monasterien zu errichten, in welchen er zu Hippo, selbst in der bischöflichen Wohnung die von ihm gewählte Lebensart, so viel es seine Geschäfte erlaubten, fortsetzen könnte. Fand er doch immer noch die alten Versuchungen in sich mächtig und also

Ursache genug alle Lockungen der Welt möglichst zu meiden.

Ohne Zweifel übten die Kirchenämter, welche Augustinus verwaltete, einen großen Einfluß auf seine Überzeugungen aus, da es seine Art war alles, was er unternahm, mit dem größesten Eifer und der lebhaftesten Überzeugung seines Gemüths zu betreiben. Jetzt erst trat er aus den Streitigkeiten der Schule in die Kämpfe des praktischen Lebens ein. Wir können nicht anders als erwarten, daß er mit reiflicher Prüfung an das Werk gegangen sein werde, welches von ihm gefordert wurde, wie er denn auch vor Antritt seines Presbyteriats von seinem Bischofe eine Zeit der Muße sich erbat, in welcher er besonders durch fleißigeres Lesen der heiligen Schrift, als ihm bisher vergönnt gewesen sei, zu seinem Amte sich vorbereiten könnte. Er fand, daß es noch etwas ganz anderes sei für Anderer, als für sein eignes Heil zu sorgen [1]. Jetzt mußte er überlegen, welche Quellen des Heils in der kirchlichen Gemeinschaft für Alle zu finden wären, dagegen alles Andere, was nur Wenigen zu ihrer Rettung geboten werden könnte, durfte ihm nur von geringerer Bedeutung sein. Daher warf er auch jetzt seine philosophischen Forschungen bei Seite, wie bedeutend sie auch ihn selbst früher gefördert hatten. Wir haben einen Brief von ihm, welcher in dieser Rücksicht sehr merkwürdig ist. Er ist freilich eine Antwort auf zudringliche Fragen, aber doch mit Fleiß, in einer milden Stimmung geschrieben, während einer Muße, welche ihm Krankheit

1) Ep. 21.

aufgelegt hatte. Er sucht darin einen in den Wissenschaften eifrigen Jüngling eben so von der alten Philosophie abzuziehen, wie er selbst bereits von ihr zurückgekommen war. Da verwirft er alle Fragen, welche auf die alte Griechische Philosophie sich beziehen, weil deren Untersuchung für einen Bischof sich nicht schicke; es wäre zu bedauern, daß die Meinungen der Griechischen Philosophen ernsthaft widerlegt und nicht vielmehr verlacht würden; durch den neuen Geist, welchen Christus gebracht, wären sie hinlänglich widerlegt; die Lehren der Juden hätten eine längere Bedeutsamkeit erlangt, als die Griechischen Philosopheme, weil sie Christum wenigstens ankündigten; alles müsse jetzt, um auch nur Gehör zu finden, den christlichen Namen für sich in Anspruch nehmen; so wäre es mit den Lehren der Ketzer, auf welche Meinungen der Philosophen sich übertragen hätten; diese Ketzereien zu kennen müßte uns wichtiger sein, als die Lehren der Philosophen, denn mit jenen habe man zu streiten, mit diesen nicht [1]). Wir sehen, wie er alles vom praktischen Standpunkte nimmt. Nicht daß er die philosophische Untersuchung jetzt gänzlich aufgegeben hätte; das lag nicht in seiner Weise; aber er will sie festgehalten wissen in den Grenzen, welche das gegenwärtige Bedürfniß fordert. Nur was unmittelbar und zunächst mit dem Christenthume zusammenhängt, scheint ihm nothwendig und rathsam; alles Andere gehört dem philosophischen Stolze an und ist tadelnswerth, weil es von der Demuth sich entfernt, welche Christum allein als unsern Lehrer anerkennt [2]).

1) Ep. 118, 2; 12; 31 sq.
2) Ib. 22.

Wie in diesem Briefe angedeutet ist, so beschäftigte sich jetzt die Philosophie des Augustinus wenigstens hauptsächlich nur mit den Fragen, welche die Ketzereien des Tages zu beantworten zwangen. Was schon früher angedeutet wurde, können wir uns nicht verhehlen; die Philosophie des Augustinus in seinem Alter ist viel engherziger geworden, als sie in seiner Jugend war. Dazu kommen noch die Rücksichten auf die Handhabung der Kirchenzucht, welche sein Amt verlangte. Als Bischof hatte er die Verpflichtung alle Irrlehren zu unterdrücken, und es standen ihm in der That die gefährlichsten Schismatiker gegenüber, die für die Reinheit der alten Kirche schwärmenden Donatisten, deren streitbare Mannschaft (Circumcellionen) in ihrer Todesverachtung und Todeslust zu den äußersten Erscheinungen des Fanatismus gehört, deren Nachstellungen einst Augustinus selbst nur durch einen glücklichen Irrweg entging [1]. Höchst lehrreich ist der Wechsel der Stellung, welchen er in seinem Streite mit diesen Donatisten erfuhr. Anfangs war seine Hoffnung sie durch Güte und Gründe zur katholischen Kirche zurückzuführen. Nachher ließ er dem weltlichen Arme seinen Lauf, ja rief selbst zu ihrer Vertilgung ihn an. Gegen sie mußte er den Grundsatz behaupten, welchen er doch einst in seinem eigenen Leben verworfen hatte, daß man die Kirche nicht ganz rein erhalten könne, daß man sogar allgemein bekannte Laster in ihr dulden müsse, wenn man sie nicht überwältigen könnte ohne Gefahr einer Kirchenspaltung [2]. Man sieht, wie sehr der kräftige und

1) Enchir. ad Laur. 5.

2) C. ep. Parmen. III, 13. Cum quisque fratrum, id est

feste Glaubensheld jede Gefahr fürchtet, welche die Einheit der Kirche bedrohen könnte. Aber ist es nicht vielmehr eine richtige Einsicht in die damalige Lage der Kirche, welche diese Klugheit befahl? Längst waren jene Zeiten vorbei, in welchen man eine völlige Sittenreinheit im kleinen Häuflein der Christen hatte anstreben können. Jetzt seitdem die Kirche mit weltlicher Macht sich bekleidet hatte, waren die Laster groß und mächtig in ihr geworden. Jetzt baute man auf Hoffnung. Hatte doch Augustinus sogar in der kleinern mönchischen Gemeinschaft, welche er um sich versammelt hielt, zu verschiedenen Zeiten räudige Schafe finden müssen. Er für sich selbst mochte es wohl verschmähen in die christliche Kirche früher einzutreten, ehe er von seinen weltlichen Lüsten völlig sich gereinigt fühlte; aber jetzt, da er die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche leitete, mußte er auch allgemeinere Zwecke bedenken und die ganze Lage der Dinge vor Augen haben. Doch dürfen wir nicht übersehn, daß hierin wirklich eine Umänderung seiner Grundsätze eingetreten ist. Er hatte sich oftmals gegen die gewaltthätigen Heidenbekehrungen ausgesprochen; er wollte nicht, daß mit Scheinchristen die Kirche erfüllt würde [1]. Aber jetzt lauten seine Äußerungen anders. Weltliche Strafen für kirchliche Vergehn

Christianorum intus in ecclesiae societate constitutorum, in aliquo tali peccato fuerit deprehensus, ut anathemate dignus habeatur, fiat hoc, ubi periculum schismatis nullum est. — — quando ita cujusque crimen notum est et omnibus exsecrabile apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere.

1) Vergl. Neander Kirchengesch. II S. 168 f.; 175. Eben so gegen die Donatisten ep. 185, 25.

scheinen ihm gerechtfertigt. Zwar könne der Staat durch seine Strafen Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht erzwingen; aber dennoch müsse er strafen, Ketzereien ebenso wie weltliche Verbrechen; viele müssen durch Strafe zum Glauben gebracht werden [1]. Den Königen der Erde schreibt er die Pflicht nicht weniger als das Recht zu, die Götzenbilder zu vertilgen nach den Gesetzen des alten Bundes [2]. Jenen bekannten Spruch des neuen Testaments: nöthiget sie einzutreten, wendete er, wie es scheint, zuerst zum Beweise an, daß es geboten sei Ketzer und Schismatiker zur kirchlichen Gemeinschaft durch äußere Gewalt zu zwingen [3]. Freilich hoffte er dadurch nicht unmittelbar das Reich Gottes zu mehren, aber es schien ihm doch heilsam durch äußere Mittel zuerst in die äußere Gemeinschaft der Kirche hineinzuführen, um alsdann durch geistige Mittel eine Umwandlung des Geistes wo möglich einzuleiten.

Unstreitig wirkte auch zu diesen Meinungen seine Überzeugung, daß Gott die Menschheit nicht ohne die äußern Mittel lassen werde, welche zu ihrer Erziehung nothwendig oder nützlich sind, und diese Mittel glaubte er sämmtlich in der katholischen Kirche vereinigt zu finden. Daher strömte denn sein Eifer ihren Kreis zu erweitern oder zu sichern, die Fülle der Einsicht in ihr zu mehren. Er betrachtete sie wie eine lebendige Einheit, welche noch immer in sich eine größere und deutlichere Erkenntniß der göttlichen Dinge gewinnen könnte. War doch immer noch die Lehre der Kirche in einer lebendigen Entwicklung be-

1) S. Neander ebend. S. 456 ff.
2) C. lit. Petil. II, 210; ep. 93, 10.
3) Ep. 93, 5; 185, 23 sqq.

griffen, sollte doch Augustinus selbst seine bedeutendste Wirksamkeit in der Fortbildung dieser Lehre gewinnen. Aber auch in dieser seiner Wirksamkeit schloß er sich gänzlich an die Kirche an; von ihr wollte er in keiner Weise sich entfernen, nichts Eigenes für sich suchen, keine Meinung annehmen, welche nicht von der Kirche gebilligt würde, über sie hinaus nichts wissen. Da mußte es ihm denn von der größesten Wichtigkeit scheinen die Lehre der Kirche zu ermitteln und ein höchstes Ansehn in ihr festzustellen. Dies fand er in den allgemeinen Concilien, deren allmälig weiter sich fortbildendes Urtheil, auf dem Ansehn der heiligen Schrift beruhend, er für schlechthin verbindlich für die ganze Kirche ansah [1]).

Durch dieses Mittel suchte er denn auch zu wirken, als er noch eine neue Ketzerei zu bekämpfen hatte, die ihm selbst erst durch eine Umwandlung oder wenigstens genauere Feststellung seiner Überzeugungen als eine solche recht kenntlich geworden war. Hier stoßen wir auf einen Hauptpunkt in der kirchlichen Bedeutsamkeit des Augustinus. Jeder denkt bei dessen Namen zuerst an seine Streitigkeiten gegen die Pelagianer und über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit. Als er zum Christenthume sich wandte, und noch geraume Zeit nachher war er keinesweges schon zu der Lehre über diesen Punkt gelangt, welche er später vertheidigte und zum großen Theile zuerst geltend machte. Erst nachdem Pelagius und Cölestinus im Jahre 411 nach Africa gekommen und hier über ihre Lehre Streitigkeiten ausgebrochen wa-

---

1) De bapt. c. Don. II, 4.

ren, entwickelte Augustinus seine Theorie über diese Punkte in gesteigerter Schärfe unter einem Streit, der allmälig zu großer Heftigkeit anwuchs. Man hat daher die Meinung verbreitet, daß die Hitze des Streites den Augustinus zu wesentlichen Änderungen seiner Ansicht geführt habe. Aber Augustinus selbst, seines frühern Irrthums eingeständig, behauptet es anders und setzt die Zeit seiner Meinungsänderung viel früher, nemlich auf die Zeit, als er zum Episcopat gelangte [1]. Wir haben keinen Grund an die Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln, besonders da Augustinus zum Beweise auf eine Schrift sich beruft, welche kurz nach dem Antritte seines Episcopats verfaßt ist und das Wesentliche seiner spätern Lehre schon deutlich enthält [2]. Ähnliche Spuren einer geänderten Ansicht über diese Punkte vor dem Pelagianischen Streit finden sich auch sonst, und schwerlich wird man sich darüber wundern, daß eine solche eintrat, wenn man auch den Schriftstellen, auf welche Augustinus sich beruft, keinen großen Einfluß zuschreiben sollte; denn in der Folgerichtigkeit seiner Denkweise lag dieselbe unstreitig [3], und je tiefer er sich in die

---

1) De praedest. sanct. 7; de dono persev. 52.

2) De praed. sanct. 8. Die Stelle, auf welche er sich hauptsächlich beruft, ist de div. quaest. ad Simplic. I qu. 2. Andere Stellen in den Confessionen, die er de dono persev. 53 anführt, sind weniger entscheidend.

3) Der Punkt des Streites, auf welchen das Hauptgewicht gelegt wird, ist die Frage, ob auch der Glaube ein Werk Gottes sei oder ein Werk unserer Freiheit. Augustin hatte früher behauptet: quod credimus nostrum est; nur die Werke sah er alsdann als Wirkungen Gottes an. Aber die Kirche für ein Werk Gottes haltend konnte er auch folgerichtiger Weise nicht anstehn den Glauben ebenfalls als ein solches anzusehn. Betrachtete er doch auch

einseitig kirchliche Ansicht hineinarbeitete und praktisch dieselbe zu verwirklichen suchte, um so entschiedener mußten ihm auch die grellen Folgerungen entgegentreten, welche zu der Annahme geführt haben, daß sie nur in der Heftigkeit des Streites hätten entstehen können. Das Grelle dieser Folgerungen beruht wesentlich nur theils in einer einseitigen Darstellungsweise, wie sie dem Streite natürlich ist, theils auf der starren Durchführung der kirchlichen Abgeschlossenheit, den Begriff der Kirche in der äußerlichen Weise gefaßt, in welcher man ihn zur Zeit des Augustinus praktisch durchzusetzen suchte. Was diesen letzten Punkt betrifft, so ist auch diese Abänderung seiner Denkart ganz in demselben Geiste, in welchem die vorher von uns bezeichneten Umwandlungen seines Systems sich vollzogen. Man darf dabei jedoch nicht übersehn, daß die Ausführung im Einzelnen, das System der Begriffe, in welchem Augustinus zuletzt diesem Lehrpunkte von der Gnade eine zusammenhängende Gestalt zu geben suchte, allerdings erst durch die Pelagianischen Streitigkeiten herbeigeführt wurde. Dies war dem Charakter dieser Zeit gemäß, welche nur durch polemische Erregungen zu ausführlichen und zusammenhängenden Entwicklungen der Lehre gelangen konnte [1].

Die letzten Lebensjahre des Augustinus sind haupt-

---

das Ansehn, welches die heilige Schrift genießt, als ein Werk Gottes.

1) Dies gesteht Aug. selbst. De dono persev. 52; 53. Praedestinatio — — sanctorum, quam postea diligentius et operosius, cum jam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret.

sächlich diesen Streitigkeiten gegen die Lehre der Pelagianer gewidmet. Er trug in der Hauptsache zwar den Sieg davon, doch einen nicht völlig unbestrittenen. Die morgenländische Kirche zeigte sich seiner Auffassungsweise weniger geneigt, als die abendländische, und doch gewann er sogar in dieser nicht so die Oberhand, daß nicht noch gegen das Ende seines Lebens eine mittlere Meinung in dieser Lehre gegen ihn sich hätte behaupten können. Vergebens suchte er diese, die so genannte semipelagianische, für sich zu gewinnen. Wie entschieden auch die Richtungen der Zeit das ganze menschliche Leben von der kirchlichen Seite zu fassen strebten, so hat doch jede Seite des Lebens ihr Maß und findet ein um so hartnäckigeres Widerstreben, je übermächtiger sie ihr Maß zu überschreiten geneigt ist.

Auch Augustinus bietet ein merkwürdiges Beispiel dar, wie eine unmäßige Sorge um ein äußeres Werk, für welches wir doch die sichtbare Kirche nur ansehen können, in Widerspruch geräth mit der Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht. Wenn wir auf seine ersten Grundsätze zurückgehn, welche ihn bei seiner Liebe zum mönchischen Leben geleitet hatten, so müssen wir es auffallend finden, daß er den Statthalter von Africa, Bonifacius, als dieser ihm seinen Entschluß zu erkennen gab aus dem weltlichen Leben sich zurückzuziehen und ganz Gott sich zu weihen, von der Ausführung zurückhielt. Er glaubte diesen Mann als einen frommen und nach Erkenntniß strebenden Christen zu kennen; seine Würdigkeit für ein solches Leben bezweifelte er nicht; aber er wußte auch, daß dieser Mann ein tapferer Soldat und Feldherr war, und hoffte von ihm in seinem weltlichen Amte eine tüchtige Hülfe für die

Kirche Christi zu finden; so hatte er schon früher seinen Beistand zur Unterdrückung der Donatisten angerufen [1]). Andere Gründe für sein Verfahren in dieser Sache giebt Augustinus nicht an. Wir sehen also, daß dieselben Grundsätze, welche ihn selbst in seinem Leben leiteten, von einem Andern ergriffen, wegen äußerer Beweggründe ihm weniger Gewicht hatten. Die Erfolge des Rathes, welchen er dem Bonifacius gab, waren sehr verderblich. Wenn Augustinus, wie es scheint, geglaubt haben sollte, daß Bonifacius hinlängliche Stärke haben würde den Versuchungen der Welt zu widerstehn und in seinem gefährlichen Amte ein christliches Leben zu führen, so hatte er um Vieles sich geirrt. Dieser Mann zeigte sich nachher aus weltlichen Rücksichten, wie uns gesagt wird, dem Arianismus geneigt und gerieth in einen bösen Ruf wegen unkeuscher Sitten. Jetzt suchte ihn Augustinus vergeblich zu ähnlichen Entschlüssen aufzurufen, wie die waren, von welchen er ihn früher zurückgebracht hatte. Bonifacius war nun nicht mehr zu leiten und zu retten. Nachdem er mit dem kaiserlichen Hofe sich verfeindet hatte, rief er die Vandalen nach Africa, welche bald die ganze Provinz überwältigten. Augustinus mußte noch erleben, wie trügerisch dieser Wohlstand der äußern Kirche war, an welcher er mit so großem Eifer gebaut hatte. Im hohem Alter starb er im Jahre 430 zu Hippo, welches so eben von den Vandalen belagert wurde. So mußte er noch in seinen nächsten Umgebungen den Anfang einer Bedrängniß sehen, welche nicht allein die Lateinische Bildung,

1) Ep. 185; 220, 3; 12.

sondern auch die abendländische Kirche an den Rand des Verderbens brachte und fast alles dahin nahm, was er für das äußere Wohlsein der Kirche gegründet hatte. Aber seine Wirksamkeit hatte noch eine andere, tiefere Grundlage. Während die Kirche im Wechsel ihrer äußern Lebensbedingungen eine andere Gestalt annahm, als die war, welcher er gedient hatte, erhoben ihn seine Schriften zu einem Lehrer der abendländischen Christenheit und wurden durch länger als ein Jahrtausend die Hauptfundgrube ihrer höhern wissenschaftlichen Bildung.

Augustinus ist der fruchtbarste Schriftsteller unter allen Vätern der abendländischen Kirche. Zu dem großen Ansehn, welches er in dieser sich erworben, hat unstreitig nicht allein seine theologische Bedeutsamkeit, wie groß diese auch ist, sondern auch seine Thätigkeit, durch welche er die Kirche seiner Zeit lange beherschte, sehr viel beigetragen, und daher darf man auch diese Thätigkeit nicht für verloren achten. Daß seine Schriften in so großer Anzahl erhalten worden sind, ist ohne Zweifel dem Ansehn, welches er als Kirchenfürst genoß, zum großen Theil zuzuschreiben. Doch konnte es hiervon nicht ausgehn, daß die Werke des Augustinus, wenn auch nicht alle in gleichem Grade, die Lieblingsschriften der verschiedensten Männer und Zeiten gewesen sind. Wir können wohl nicht sagen, daß sie diesen Rang jetzt noch in einem weiten Umfange behaupten könnten. Für die Liebe aller Zeiten von gleichem Werth zu bleiben begegnet überhaupt nicht Werken der Wissenschaft, sondern der Kunst. Unser Geschmack ist verwöhnter, unsere Arbeitsamkeit von einem zu großen Umfange des Bücherwesens in Anspruch ge-

nommen, als daß wir uns nicht scheuen sollten einer so großen Masse von Schriften, wie sie Augustinus verfaßt hat, mit aller Hingebung zu folgen, welche das genaueste Verständniß verlangt, als daß wir nicht unwillig werden sollten, wenn wir in seinen Büchern, wie es das praktische Bedürfniß der Erbauung oder des Streites verlangt, immer wieder dieselben Gedanken oft in großer Breite vorgetragen finden, noch dazu einen Kreis von Gedanken, welcher uns auch sonst auf den verschiedensten Wegen zur Kenntniß zu kommen pflegt. Dennoch wer die Mühe nicht scheut, wird in den Schriften des Augustinus einen Reichthum tiefer Gedanken, einen nicht gemeinen Scharfsinn, dialektische Gewandtheit, große, in das Innerste eindringende Kenntniß des menschlichen Herzens finden und für die Längen seiner Darstellung, für das Unschöne seines Ausdrucks werden ihn nicht selten die Ausbrüche eines von seiner Sache erfüllten Gemüths, eines mächtigen, eines in seinem Gott sichern Geistes entschädigen oder vielmehr mit wahrer Lust erfüllen. In der Lateinischen Christenheit hat es seit seiner Zeit keine auf die letzten Gründe zurückgehende Bewegung der kirchlichen Dinge gegeben, bei welcher nicht die Auffassungsweise des Augustinus eine Hauptrolle gespielt hätte. Ein Schriftsteller von solcher Gewalt verdient wohl gelesen zu werden.

Aus unsern frühern Untersuchungen über den Bildungsgang des Augustinus geht es hervor, daß seine Schriften nicht alle und in allen Punkten in derselben Denkweise geschrieben sind. Man kann besonders einen Wendepunkt in seinen Forschungen wahrnehmen, welcher zwar hauptsächlich an den Punkten des Pelagianischen Streites sich

bemerklich macht, aber auch in das Ganze seines Denkens entscheidend eingreift. Dieser fällt, wie schon früher gesagt, fast in dieselbe Zeit, wo er sein Episcopat antretend, tiefer in die kirchlichen Geschäfte eingeführt wurde [1]. Früher hatte er sich viel mit philosophischen Fragen beschäftigt, und ein großer Theil seiner ersten Schriften ist fast ganz von philosophischen Untersuchungen erfüllt; jetzt fing er an solchen Forschungen sich zu entziehen und dagegen den Fragen nachzugehen, welche für die kirchlichen Bewegungen seiner Zeit von praktischer Bedeutung waren. Dadurch wollte er aber jene Forschungen keinesweges gänzlich verwerfen; wir sahen, daß er sie nur seiner gegenwärtigen Stellung für unangemessen hielt und glaubte, die Bedürfnisse der Zeit erheischten andere Untersuchungen. Die Ergebnisse seiner frühern Untersuchungen gebrauchte er größestentheils fortwährend; das Wesen seiner Denkweise ist auch im Ganzen dasselbe geblieben, und als er gegen das Ende seines Lebens eine Durchsicht seiner Schriften vornahm und die Ergebnisse derselben in seine Retractationen niederlegte, da verwarf er doch keinesweges jene ältern Werke gänzlich, sondern bemerkte nur einige Stellen derselben als ungenau oder irrig, welche Bemerkungen uns als Fingerzeige beim Gebrauch seiner Schriften dienen können [2]. Für uns haben natürlich jene frühern Schriften des Augustinus den größesten Werth, weil sie besser als die übrigen die philosophische Grundlage seiner

---

1) S. Neander Kirchengesch. II S. 405 ff.

2) Die Absicht seiner Retractationen wird zu sehr beschränkt, wenn man sie hauptsächlich auf die Pelagianisch lautenden Stellen seiner frühern Schriften bezieht.

Denkart ersehen lassen, weil sie auch auf die philosophische Bildung der spätern Zeit bis über das Mittelalter hinaus mächtig eingewirkt haben [1]. Doch dürfen wir auf sie unsere Untersuchungen keinesweges beschränken, wenn wir den philosophischen Gehalt der Lehren des Augustinus ergründen wollen; denn nicht allein zeigen die spätern Schriften, was von seiner frühern Denkart als das Wesentliche auch auf die folgenden Zeiten sich übertrug, sondern überdies drangen erst jetzt seine Forschungen in die lebendigsten Fortbildungen der christlichen Wissenschaft ein, in den Streitigkeiten der Kirche neue Seiten des christlichen Lebens und der christlichen Lehre erhellend. Zwar schon früher hatte Augustinus an diesen Streitigkeiten Theil genommen, besonders gegen die Manichäer und Donatisten; aber seine Wirksamkeit gegen die Manichäer hat doch einen zu rein philosophischen Charakter, als daß sie das eigenthümlich Christliche in seinen Tiefen bewegen sollte, und in seinen Streitigkeiten gegen die Donatisten kommt das Wissenschaftliche weniger in Betracht, als in den Kämpfen gegen die Arianer und besonders gegen die Pelagianer. Überdies aber fallen in den zweiten Abschnitt seiner schriftstellerischen Laufbahn auch noch einige Hauptschriften, in welchen er seine Lehre entwickelte, zwar nicht

---

1) Freilich nicht allein die echten Schriften, wie die Bücher gegen die Akademiker, von der Ordnung, über die Musik, die Unsterblichkeit und Quantität der Seele, die Freiheit des Willens, die wahre Religion u. s. w., sondern auch die unechten Schriften über die liberalen Disciplinen, über welche Augustinus zu schreiben nur angefangen hatte, als er durch seine kirchliche Wirksamkeit unterbrochen wurde.

ohne polemische Rücksichten, aber doch ohne nächsten Zusammenhang mit den Streitigkeiten der Zeit. Von diesen sind vor allen seine Schriften über den Staat Gottes, eine Apologie in einer neuen Gestalt und gegen neue Vorwürfe der Heiden, und über die Trinität zu erwähnen. Von seinen Streitschriften gegen die Pelagianer sind besonders die Werke gegen den Julianus zu bemerken. Wer sich kurz über den Zusammenhang unterrichten will, in welchem Augustinus in seinem Alter die christlichen Lehren erblickte, dem ist das Handbuch an den Laurentius über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu empfehlen, welches unter allen seinen Schriften am meisten einen systematischen Charakter an sich trägt. Aber auf die philosophischen Gründe geht es nur sehr wenig ein. Vergleichen wir die Werke des ersten und des zweiten Zeitraums mit einander, so werden wir finden, daß jene zwar eine philosophischere Haltung, aber auch bei weitem weniger Inhalt haben und nicht selten in grübelnde Spitzfindigkeiten sich verlaufen [1]; von dieser sind freilich auch die spätern nicht frei, doch werden in ihnen solche Auswüchse des Scharfsinns meistens nur da angetroffen, wo das Geheimnißvolle der Lehren dazu aufzufordern schien.

1) Zuweilen bemerkt Augustin in seinen Retractationen, daß er seine Schriften aus der frühern Periode schwer zu verstehen oder gar unverständlich finde, z. B. I, 5, 1; 27.

Zweites Kapitel.

Über die Philosophie überhaupt und ihre allgemeinsten Gründe.

Augustinus hat eine große Mannigfaltigkeit philosophischer Untersuchungen angeregt, und seine Philosophie ist reichhaltiger als die Philosophie irgend eines andern Kirchenvaters. Wenn wir aber nach einer gliederartigen Anordnung dieser Massen uns umsehen, so finden wir uns von ihm selbst verlassen. Der Polemik tritt alles mehr im Einzelnen heraus, als in einem übersichtlichen Zusammenhange. Zwar einen Mittelpunkt seiner Ansicht wüßten wir wohl zu finden; er liegt deutlich genug in dem Gedanken, welcher ihn am tiefsten bewegt und zuletzt in den Pelagianischen Streitigkeiten zu voller Breite sich entfaltet; aber wenn auch von diesem Punkte aus der Zusammenhang seiner Lehren am leichtesten sich darstellen ließe, so müssen wir uns doch versagen von hier aus in seine Lehre einzudringen, weil seine philosophischen Untersuchungen doch keineswegs von diesem Punkte ausgegangen sind; erst durch die Polemik mußte ihm dieser Punkt in seiner ganzen Bedeutung zum Bewußtsein gebracht werden. Was uns schon bei vielen Kirchenvätern begegnet ist, das können wir auch hier nicht vermeiden. Wir müssen also von der Außenseite anfangen, da zuerst das Philosophische in den Lehren des Augustinus nachweisen, um nachher darthun zu können, daß auch noch in dem Mittelpunkte seiner Ansicht die Bewegung philosophischer Gedanken sich

spüren läßt. Da nun hierbei eine lebendige Gliederung seiner Lehren uns nicht vorliegt, können wir seine Untersuchungen nur in verschiedene Gruppen zusammenstellen.

Wir haben bemerkt, daß die Ansichten des Augustinus über die Philosophie mit dem Fortgange seiner Entwicklung allmälig sich veränderten. Aber wenn er auch später von dem freiern Felde philosophischer Untersuchungen sich zurückzog, so ist ihm doch das Nachdenken über die Geheimnisse des Glaubens beständig die wichtigste Sache geblieben. Er will dieses Nachdenken und seine Äußerungen nur durch die Regel des Glaubens, durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft der Kirche, auf gottesfürchtige, leichtzuverletzende Ohren geleitet und gezügelt wissen; die allzu große Freiheit der Philosophie in ihren Ausdrücken kann er nicht loben; er fürchtet, daß sie zur Verwirrung und zum Irrthum führen möchte [1]. Dennoch gesteht er sogar der heidnischen Philosophie zu, daß sie die Wahrheit wie durch eine Beschattung gesehn, selbst die Trinität Gottes erkannt habe, das Ziel erblickend, wohin wir zu streben hätten [2]. Dieses Zugeständniß ist um so größer, je weniger Augustinus geneigt ist eine solche Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche der christlichen sich nähert, von einer Bekanntschaft des Platon mit den Lehren der

---

1) De civ. d. X, 23. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.

2) Ib. 29, 1. Etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercunque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit.

Juden ableiten. Obgleich er die Zulässigkeit einer solchen Annahme nicht leugnen will, sie vielmehr sorgfältig erwägt und sogar eine Wahrscheinlichkeit dafür auffindet, so gesteht er doch zu, daß diese Dinge der natürlichen Theologie angehören und auch aus der natürlichen Offenbarung Gottes in seinen Werken erkannt werden können [1]). Denn im Allgemeinen ist er der Überzeugung, daß der Mensch von göttlicher Gnade nicht unterstützt irren werde; aber der Irrthum habe auch seine Grenzen in der Natur der Dinge [2]), und daher konnte die Wahrheit den Heiden nicht völlig verborgen sein. Überall ist die göttliche Vorsehung verbreitet; sie hat auch die Heiden viele nützliche Wahrheiten finden lassen. Diese Erfindungen sollen wir Christen nicht fürchten, sondern uns aneignen als das Unsere, was früher von ungerechten Herrn besessen wurde [3]). Augustinus, welcher selbst keinen schwachen Gebrauch von der Logik, Dialektik, Rhetorik machte gegen seine ketzerischen Gegner, wie gegen die Griechischen Philosophen selbst, konnte unmöglich diese philosophischen Wissenschaften verwerfen, weil sie von den Griechischen Philosophen, besonders den Stoikern, denen er wenig geneigt ist, ausgebildet worden waren [4]). Die wahre Dialektik fürchtet die Kirche nicht; man muß

1) De civ. d. VIII, 11 sq. Früher hatte Augustin die Belehrung des Platon durch die Juden entschiedener angenommen. De doctr. Chr. II, 43.

2) De civ. d. XIX, 1, 1. Naturae limes.

3) De doctr. Chr. II, 60.

4) Er zeigt ihre Anwendung für die christliche Lehre besonders in der Schrift de doctr. Chr.

sie nur richtig zur Wahrheit gebrauchen; selbst Paulus, selbst Christus haben sie in dieser Weise benutzt [1]).

Aber freilich die Philosophie der Griechen ist nicht der wahre Weg zum Heile. Zuvörderst bemerkt Augustinus gegen sie das Gewöhnliche, daß sie nur Wenige belehren könnte und auch nur wenig. Durch menschliche Beweise haben Wenige, mit großem Geiste begabte, bei reichlicher Muße und durch die feinste Wissenschaft belehrt auch nur zur Erkenntniß der Unsterblichkeit der Seele gelangen können. Er setzt dabei hinzu, sehr richtig die doppelten Abwege bezeichnend, in welche die nichtchristliche Philosophie verfallen war, daß auch diese wenigen Philosophen entweder darin geirrt hätten, daß sie doch kein letztes und festes Ziel dem menschlichen Streben zu versprechen wagten, weil alles in dieser Welt der Veränderung unterworfen sei, oder darin, daß sie die Welt und mithin die Seele für ewig hielten, weil nur einem ewigen Wesen das Höchste zukommen könnte [2]). Dann wirft er den Philosophen ihre Vielgötterei vor, welche er bei den Neu-Platonikern fast zu gelinde beurtheilt [3]). Er leitet sie daraus ab, daß sie eingesehn hätten, wie die Menschen, unter diesen niedrigsten Grad des Daseins, unter die sinnlichen Dinge, gestellt, nicht im Stande sein würden das Höchste, was sie von Ferne als ihr Ziel erblickten, zu erreichen, wenn sie nicht mittlere Wesen fänden,

1) C. Cresc. 16 sqq.

2) De trin. XIII, 12; de civ. d. XII, 20. Das erstere wird als der Irrthum des Platon, das andere als der Irrthum des Porphyrius bezeichnet. Der letzte Grund erhält dabei freilich eine etwas andere Wendung, welche jedoch hier nichts zur Sache thut.

3) S. die oben angeführte Stelle de civ. d. X, 29.

durch deren Hülfe sie emporsteigen könnten. Deswegen hätten sie denn mittlere Götter nach dem Bilde der Menschen oder der Thiere sich eingebildet, durch die bösen Geister betrogen [1]. Dieser zweite Vorwurf gegen die Philosophie der Heiden ist ursprünglich verneinender Art: die Philosophie kennt das Ziel, aber nicht den Weg, welchen uns Jesus Christus durch den Glauben gewiesen hat; sie versteht daher auch nicht die Kraft, welche allein zum Heile, zum Genusse Gottes, führen kann [2]; aber hieran schließt sich alsbald auch ein Vorwurf bejahender Art an: die Philosophie geräth auf einen falschen Weg, weil sie den rechten nicht kennt; sie sucht die Wahrheit, aber ohne Frömmigkeit, daher auf eine gottlose Weise [3]. Denn dies ist der Hauptvorwurf, welchen Augustinus den Philosophen macht, daß sie durch ihre eigenen Kräfte zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollten. Die Wissenschaft hilft ohne die Liebe nichts; nur die Liebe erbaut; die Wissenschaft bläht auf [4]. Nicht allein den Stoikern wirft Augustinus ihren Stolz vor, sondern allen Philosophen, welche nicht in Christo Jesu die Wahrheit suchen, auf ihre Vernunft blicken, aber nicht auf den, welcher

1) De trin. XIII, [illegible]

2) Conf. V, 5. Non noverunt viam, verbum tuum. Ib. VII, 26. — — Videntes, quo eundum sit, nec videntes qua et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam, sed et habitandam. De trin. IV, 1; de civ. d. X, 29, 1. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non videtis.

3) De trin. XIII, 24. Veritatem detinuerunt — — in iniquitate. Conf. V, 5. Veritatem — — non pie quaerunt.

4) De civ. d. IX, 20.

sie gegeben hat [1]). Auf diese Vernunft will er sich nicht verlassen. In seinen ältern Schriften kurz nach seiner Bekehrung ist er zwar noch erfüllt vom Lobe der Vernunft und bei jeder Gelegenheit beruft er sich auf ihren Ausspruch, auf ihre Herlichkeit; aber eben dies findet er in seinen spätern Jahren sehr zu tadeln. In seiner Schrift gegen die Academiker hatte er gesagt, wer selig leben wolle, der müsse dem besten Theile seiner Seele, der herschenden Vernunft oder dem Geiste, folgen; jetzt aber gesteht er wohl zu, daß nichts besseres in der menschlichen Natur sei, als die Vernunft oder der Geist, aber daß der selig leben würde, welcher ihr folge, will er nicht mehr zugeben; sonst würde der selig leben, welcher nach menschlicher Weise, nicht aber nach Gottes Geboten lebte. Gott müßten wir unsern Geist unterwerfen [2]). In einer andern seiner Schriften des ersten Zeitabschnitts spricht er sich zwar weniger entschieden für die Vernunft aus, er erwartet vielmehr seine Belehrung von der unwandelbaren Kraft Gottes, welche in allen Menschen wohnt und nichts anderes ist, als Christus; aber er setzt doch hinzu, dieser Quell aller Wahrheit belehre jede vernünftige Seele, so weit als sie denselben zu fassen vermöge nach dem Maße ihres eigenen guten oder bösen Willens [3]). Diesen Satz widerruft er zwar nicht ausdrücklich, aber eine Verbesserung desselben ist doch darin enthalten, daß er sogar einem Griechischen Philosophen,

1) Conf. V, 4. Non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt.

2) C. Acad. I, 5; retr. I, 1, 2.

3) De magistro 38.

dem Porphyrius, die richtige Einsicht zugesteht, der Mensch könne nicht durch seine eigenen Kräfte, durch seinen Willen zu Gott gelangen, sondern nur durch die Gnade Gottes. Nicht weil es nur Wenige wollten, kämen nur Wenige zur Weisheit; sondern weil das Unvermögen und der Mangel der menschlichen Natur nur bei Wenigen durch die Vorsehung und die Gnade Gottes erfüllt würden [1]. In der That gesteht er hier und in ähnlichen Stellen dem Porphyrius schon mehr zu, als seine Meinung von den heidnischen Philosophen im Allgemeinen gestattet [2]; denn jene Hoffnung auf göttliche Gnade und jenes Bekenntniß seiner eigenen Schwäche will ja nach Augustin's Meinung dem Stolze der Philosophen durchaus nicht eingehn. Demuth und immer wieder Demuth haben wir der Neigung zur Philosophie entgegenzusetzen [3]. Aber jene Philosophen, sie schämen sich aus Schülern des Platon Schüler Christi zu werden, welcher sich erniedrigt hat im Fleische zu erscheinen, weil sie den Körper verachten und nur dem Geiste dienen wollen [4]. Einige von ihnen waren nicht ohne göttliche Hülfe und haben Großes entdeckt, aber ihre Menschheit stand ihnen entgegen und dadurch sind sie zum Irrthum geführt worden, hauptsächlich weil die göttliche Gerechtigkeit und Vorsehung ihrem Stolze sich widersetzte und an ihrem

---

1) De civ. d. X, 29, 1.

2) Porphyrius heißt ihm daher auch wenigstens vermuthungsweise jam tempora Christiana reveritus. Ib. XII, 20, 3.

3) Ep. 118, 22.

4) De civ. d. X, 29, 2.

Beispiele beweisen wollte, daß der Weg der Frömmigkeit von der Niedrigkeit zum Hohen aufsteige [1]).

Wir sehen, diese Ansichten des Augustinus von der alten Philosophie beruhen wesentlich auf derselben sittlichen Grundlage, welche überhaupt die Urtheile der Kirchenväter über diesen Gegenstand bestimmten. Nicht die Schwäche der menschlichen Vernunft überhaupt wird als Grund angeführt, weswegen die philosophischen Forschungen hätten mislingen müssen, sondern ihr sittliches Verderben, ihr Stolz. Wenn Augustinus in seinen spätern Schriften die Vernunft nicht besonders loben will, so gehört dies nur zu seinem Streite gegen die übermäßige Freiheit der philosophischen Ausdrücke, welche er überall durch die kirchlichen Formeln zu verdrängen sucht [2]); sonst wenn die Vernunft durch Gottes Hülfe gesund ist, findet er sie noch immer den höchsten Aufgaben gewachsen [3]). Auch haben wir ja gesehn, daß die Philosophen die Hülfe Gottes keinesweges haben ganz entbehren müssen; nur ist diese Hülfe an ihnen nicht so offenbar geworden, wie an den Christen. Es ist also unstreitig nur ein geschichtlich begründetes Urtheil, welches Augustinus über die Philosophie fällt, wenn er ihr Unvermögen und Irrthum vorwirft, nicht ein Urtheil über die Vernunft und die

---

1) Ib. II, 7. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt, quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiae juste providentia divina resisteret, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret.

2) So gegen fortuna, omen, mundus intelligibilis, anima beata. Retr. I, 1, 2; 3, 2; 11, 4.

3) De gen. ad lit. XII, 59.

Erzeugnisse, welche in ihrer Natur liegen, sondern ein Urtheil über eine gewisse Classe von Menschen oder eine gewisse Bildungsstufe der Menschheit.

Und allerdings müssen wir uns darüber wundern, wie Augustinus jetzt ein so ungünstiges Urtheil über dieselben Menschen sich erlaubt, welche er früher überhaupt und zum Theil noch jetzt vielleicht zu günstig beurtheilt hatte. Denn ihr Verhältniß zum Christenthume scheint jenes Urtheil keinesweges zu rechtfertigen. Will er doch sonst Einzelne nicht verdammen und nur im Allgemeinen vom Teufel und seinen Scharen mit Sicherheit sagen, daß sie zu ewiger Verdammung bestimmt seien, hofft er doch sogar für solche, welche keine Spur von Frömmigkeit zeigten, selbst nach ihrem Tode noch eine wirksame Fürbitte der Kirche [1]. Zwar das steht fest, daß niemand selig werden kann ohne Christum; aber der Glaube an ihn und die Erweisungen seiner Macht an uns brauchen nur ganz dunkel und verhüllt vorgekommen zu sein um uns die Hoffnung zur Seligkeit nicht abzuschneiden, und in solcher Weise sind sie auch vor Christi Erscheinung unter den Menschen, nicht allein unter den Juden, sondern auch unter den Heiden vorgekommen [2]. Niemals hat ja Gott den Menschen gefehlt; immer hat er die Wahrheit verkündet; die christliche Religion war auch vor den Zeiten Christi und fehlte vom Anfange des menschlichen

1) De civ. d. XXI, 24.

2) Enchir. ad Laur. 31. Quae quidem gratia nec antea defuit, quibus oportuit eam impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quincunque justorum praeter Christi fidem salutem potuit invenire. De civ. d. XVIII, 47.

Geschlechts nicht; nur wurde sie damals nicht christliche Religion genannt [1]. Wie kommt es nun bei diesen Grundsätzen, welche dem Augustinus Freiheit genug verstatteten auch eine mildere Meinung für die alten Philosophen geltend zu machen, daß er hierzu nur anfangs geneigt ist, später aber ihnen jede Tugend abspricht, weil ihnen die wahre Frömmigkeit fehlte [2]? Er muß wohl an diesen Menschen ganz besondere Spuren eines verhärteten Herzens, eines unerträglichen Stolzes auf ihre Wissenschaft gefunden haben, daß er bei ihnen seinen blöden Augen nicht mistraut, indem er sie der verdammten Masse des Teufels übergiebt. Um so auffallender ist dies, je mehr Augustinus die göttliche Hülfe preist, welche sie dahin geführt hätte die größesten und wichtigsten Wahrheiten zu entdecken. Seltsam, daß Gott in unreinen Herzen von ganz offenbarer Schlechtigkeit so viel Einsicht hat niederlegen wollen. Sie sollten aber Andern zum Beispiel dienen, daß Stolz nicht den Beifall Gottes habe.

Gewiß diese Gedanken werden uns nicht verhüllen können, daß Augustinus hier über den Kreis des Urtheils hinausgeht, welchen er sich selbst gezogen hatte. Nachdem er der sichtbaren und katholischen Kirche ganz sich hingegeben, finden wir, daß er nicht mehr völlig im Stande war ihre zeitlichen von ihren ewigen Feinden zu unterscheiden. Zu jenen gehörten auch jetzt noch die Philosophen in ihrer fortdauernden Wirkung. Augustinus hatte in sich selbst die Stärke dieser Gegner gefühlt oder fühlte

---

1) De civ. d. X, 25; enchir. l. l.; retr. I, 13, 3.
2) Retr. I, 3, 2.

sie nach [1]). Sollte er seine Gemeinde nicht mit allem Nachdruck gegen die Verlockungen dieser Gegner warnen? Selbst ein todter Gegner läßt sich vor der Menge schwer mit vollem Gewichte bestreiten ohne ihn zu verdammen. Augustinus mag auch hierin von einer zu eifrigen Sorge für seine Gemeinde sich hinreißen lassen.

Noch vor einem andern Punkte, in welchem die Polemik des Augustinus sich zuweilen übersteigt, müssen wir warnen, daß er uns nicht täusche. Wir haben bemerkt, wir gern und fleißig Augustinus vor seinem Episcopat mit den freien Wissenschaften und besonders mit der Philosophie sich beschäftigte. Wenn er auch in ihnen nicht alles suchte, was zu unserm Heile verlangt wird, so betrachtete er sie doch als eine wichtige Förderung für unser geistiges Leben. Auf das lebhafteste drückte er in dieser Zeit sein Bestreben nach menschlicher Weisheit aus, wie seine Hoffnung sie zu erreichen. Er will durch sie vom Glauben zum Wissen sich emporschwingen [2]). Man kann aber nicht verkennen, daß dieser Eifer in seinen spätern Jahren um vieles nachgelassen hatte. Unsere frühern Bemerkungen über diesen Punkt zeigten schon, daß er nur eine beschränkte Wissenschaft, wie sie für seine gegenwärtige Lage passend wäre, noch für wünschenswerth und schicklich hielt. In den Wissenschaften findet er vieles, was der Überflüssiges anstrebenden Eitelkeit und schädlicher Neugier angehöre. Nur das will er jetzt treiben, was von wissenschaftlichen Erkenntnissen dem Glauben

---

1) Conf. VII, 26.

2) C. Acad. III, 43.

diene [1]. Wir können uns nicht darüber wundern, daß er besonders der Physik nicht sehr geneigt ist, da diesem Theile der Philosophie die Richtungen der Zeit am wenigsten günstig waren. Er findet nicht allein, daß eine unmäßige Neugier darin liege das Verborgene der Natur zu erforschen; denn dies gehe über unsere Kräfte; unsere Unwissenheit über das Körperliche sollten wir auch mit Geduld ertragen und einsehn, daß Unwissenheit, ja selbst Irrthum in Dingen, welche zu unserm Heile nicht nothwendig sind, nicht immer ein Übel sei, zuweilen sogar nütze. Er meint nicht allein, daß der Christ damit sich begnügen könnte zu wissen, daß aller Dinge Ursache die Güte des Schöpfers sei, ohne die besondern Ursachen der besondern Naturerscheinungen weiter zu erforschen; sondern er erklärt auch diese physischen Kenntnisse geradezu für etwas Unnützes [2]. In einer frühern Schrift hatte er geäußert, wir hätten Ursache die Wissenschaften zu Hülfe zu nehmen, um die Ordnung in allen Dingen und darin die Weisheit der Vorsehung zu erkennen [3]; dies gefällt ihm nun aber nicht mehr; er bemerkt dagegen, daß viele heilige Männer ohne die freien Wissenschaften sind, viele dagegen, welche diese inne haben, dennoch nicht heilig leben [4]. Selig ist, wer Gott kennt, sollte er auch alle andere Wissenschaft nicht kennen, und die Kenntniß aller übrigen Dinge würde auch

1) De trin. XIV, 3. Supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis.

2) Conf. X, 55. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest. Enchir. ad Laur. 3; 5.

3) De ord. II, 15.

4) Retr. I, 3, 2.

seiner Seligkeit nichts zusetzen [1]). Augustinus scheint nicht zu bedenken, daß aus demselben Grunde auch eine jede Erkenntniß, sogar die Erkenntniß seiner selbst für unnütz gehalten werden könnte. Sollte wohl Gott erkannt werden können, ohne daß die Dinge der Welt gekannt würden? Aber es liegt diesen Sätzen wohl auch nur die Meinung zum Grunde, daß es einen andern Weg zur Seligkeit gebe, als den Weg der menschlichen Wissenschaft, welchen er sonst zu preisen pflegte, als führte er in ununterbrochener Folge und nur dadurch mit Sicherheit zu Gott empor [2]). Schon in einer seiner ersten Schriften, in welcher er die nothwendige Ordnung in der Erkenntniß Gottes am meisten preist, bemerkt er dennoch, daß auch seine Mutter, deren Geist er in so vielen Verhältnissen des Lebens erkannt hatte, obgleich selbst der ersten Elemente der Wissenschaft unkundig, ja diese wissenschaftlichen Untersuchungen als Possen verachtend, nichts desto weniger im Stande sei in die tiefsten Fragen einzudringen. Er ist daher überzeugt, daß sie die Seele der Wissenschaften gefaßt habe ohne sich um ihren Körper zu kümmern [3]). Wir sehen, er ist frei von den Vorurtheilen, welche nur in dem regelmäßigen Gange des Schulwesens uns zur Erkenntniß wollen gelangen lassen. Wenigstens eben so hoch als die Wege der Schule achtet er die Wege des Lebens, und wir werden später sehen, wie er nach einer lebendigen

1) Conf. V, 7. Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.

2) De ord. II, besonders §. 14.

3) Ib. 45 sqq.

Erkenntniß Gottes strebt, welche in thätiger Liebe sich entwickelt und von keinem Unterricht, keiner Methode der Schule gelehrt werden kann. Das Herz ist der Mensch [1]. Die Wissenschaft, wie früher bemerkt wurde, nützt nur, wenn Liebe dabei ist; sonst bläht sie auf. Aber sie nützt doch, obgleich nicht allein für sich, sondern nur unter der Bedingung, daß der Mensch sein Herz demüthige und der Liebe öffne, dem Stolze aber verschließe, welcher in der einseitigen Neigung zur Wissenschaft seine Nahrung findet. Dieser Überzeugung ist Augustinus immer getreu geblieben. Er unterscheidet zwischen der Wissenschaft des Zeitlichen und des Ewigen; jene können auch die bösen Geister gewinnen, diese aber nur die Guten, weil sie mit der Liebe des Ewigen, Gottes verbunden ist. Wir Menschen aber müssen durch die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren zur Erkenntniß des Ewigen und Unsichtbaren aufsteigen [2]. Nur haben wir dabei uns zu hüten, daß wir nicht den äußern Dingen allein unsere Gedanken zuwenden, sondern in unser Herz sehen und durch die Erkenntniß unser selbst, die besser ist als die Erkenntniß aller äußern Dinge, unsere Schwäche einsehn und unser Vertrauen auf Gott setzen [3].

Man wird wohl allerdings bekennen müssen, daß diese Weise, in welcher Augustinus die Wissenschaft betrachtete, nicht von Einseitigkeit frei ist. Sie schneidet unstreitig die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren oder auch der äußern Welt zu scharf von der Erkenntniß des Ewigen und des Göttlichen ab; sie beachtet nicht genug, daß

1) De civ. d. XX, 7, 3.
2) Ib. IX, 22; X, 14.
3) De trin. IV, 1.

die Selbsterkenntniß auf das engste verbunden ist mit der Erkenntniß der übrigen Dinge in der Welt, mit denen wir in aller Art zusammenhängen. Es ist eine allzu äußerliche Betrachtung der Wissenschaft von den äußern Dingen, wenn Augustinus glaubt, daß sie mit wahrer Einsicht betrieben werden könnte, wenn auch der Mensch ohne Liebe und dem Bösen gänzlich verfallen sein sollte. Aber wer in die wissenschaftliche Untersuchung nicht selbst eingeht, der wird sie immer nur in dieser äußerlichen Weise beurtheilen können, und es ist nicht sowohl die Schuld des Augustinus, als vielmehr einer langen Reihe vorhergehender Zeiten, daß er die Naturwissenschaft nur nach äußerlicher Überlieferung auffaßte. Die Vernachlässigung, ja die Geringschätzung derselben spricht sich daher auch sogleich in seinen ersten Schriften aus. Als den Inhalt der Philosophie bezeichnet er wesentlich nur zwei Dinge, die Erkenntniß Gottes und der Seele [1]. Zwar ist er nicht so unkundig der Griechischen Philosophie, daß er nicht jene alte Eintheilung ihrer Lehren kennen sollte in Logik, Ethik und Physik; er wendet sie zuweilen sogar an [2], und daß diese Eintheilung mehr umfasse, als die Erkenntniß Gottes und der Seele kann ihm nicht unbekannt sein. Aber dem Gange, welchen sie vorschreibt, will er nicht folgen; seine Untersuchungsweise ist eine ganz andere, als die Untersuchungsweise der alten Philosophie. Er richtet alles auf die Erkenntniß Gottes; seine

1) De ord. II, 16 sq.; solil. I, 7. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Sein ganzes Gebet ist ib. II, 1: deus semper idem, noverim me, noverim te.

2) De civ. d. VIII, 4; 10, 2; XI, 26.

Forschung hat einen durchaus theologischen Charakter; wenn er dabei auch noch Selbsterkenntniß will, so ist es nur deswegen, weil wir theils unsere Schwäche erkennen sollen, theils doch nur in unserer Seele Gott erkennen können.

Dadurch hat seine Forschung außer dem theologischen Charakter auch noch eine vorherschend psychologische Richtung erhalten. Schon die frühern Kirchenväter hatten hierin vorgearbeitet; Augustinus bildete diese Ansicht von der Philosophie nur noch weiter und unbedenklicher aus, und von ihm alsdann ist sie übergegangen auf die Philosophie der neuern Völker und hat diesen die vorherschende Richtung auf die Untersuchung des Geistigen gegeben, welche fast alle ihre ausgezeichnetsten Leistungen charakteristisch bezeichnet.

Schon die Grundlage, welche Augustinus seiner Lehre giebt, zeigt diese Richtung auf das deutlichste. Wir haben gesehn, wie der Gang seines Lebens ihn durch den Skepticismus hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit geführt hatte. Je länger der Zweifel ihm ein Hinderniß und eine Sorge gewesen war, um so gründlicher mußte er eingesehn haben, wie nöthig es sei ihn zu widerlegen. Der Zweifel enthält in sich die Verzweiflung an die Wahrheit, welche wir finden sollen, und muß daher vor allen Dingen aus dem Wege geräumt werden [1]. Denn niemand sucht, welcher nicht finden will [2]; wer aber einsieht, daß er die Wahrheit nicht finden könne, der muß davon abstehn sie zu suchen [3]. Daher beschäftigt sich

1) Enchir. ad Laur. 7.
2) De vita beata 14.
3) C. Acad. I, 9.

auch schon die erste seiner uns erhaltenen Schriften mit der Bestreitung des Zweifels und zu wiederholten Malen kommt er auf diesen Punkt zurück. Er macht gegen die Akademiker, welche er in jener Schrift als die Vertreter alles Zweifels bestreitet, den Satz geltend, daß niemand etwas wahrscheinlich finden könne, welcher nicht die Wahrheit kenne; denn das Wahrscheinliche sollte dem Wahren ähnlich gefunden werden [1]. Auch ist ihm eine wahre Glückseligkeit im Zweifel und ohne den Besitz der Wahrheit nicht denkbar [2]. Doch geht sein Streit gegen die Akademiker hauptsächlich darauf aus den sinnlichen Wahrnehmungen und den Gedanken unseres Verstandes, welche von den sinnlichen Wahrnehmungen unabhängig sein sollen, Wahrheit zuzueignen. Er hat hiermit in der That den tiefsten wissenschaftlichen Grund seiner Überzeugung noch nicht gefunden.

Aber schon in seiner zweiten Schrift kommt er auf diesen Grund. Er stellt da an die Spitze alles seines Wissens als den Grundsatz, an welchen er nicht zweifeln könne, den Satz, daß er lebe [3]. Bald bestimmt er seinen Satz noch genauer. Er frägt sich, woher er wisse, daß er sei. Daß er einfach sei oder zusammengesetzt, daß er sich bewege, will er nicht behaupten. Aber daß er denke, das kann er nicht leugnen; daher weiß er, daß er ist [4]. Seine Zweifel an sein Leben, sein Sein, sein

---

1) C. Acad. II, 16; 19; cf. solil. II, 10; 29 sq.

2) C. Acad. III, 10.

3) De beata vita 7.

4) Solil. II, 1. R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, anne

Denken, sie verschwinden alle, indem er sich daran erinnert, daß er nicht irren, nicht zweifeln könnte, wenn er nicht dächte, nicht wäre, nicht lebte [1]). Daher ist ihm der Schluß von seinem Denken auf sein Sein über jedem Zweifel erhaben. Wer zweifelt, der denkt; wer zweifelt, der weiß, daß er nicht wisse [2]). Zuweilen erweitert er diese seine Schlußweise, wie wir schon sahen, indem er nicht allein vom Denken auf das Sein schließt, sondern auch auf das Leben; er bleibt aber dem Wesen derselben immer getreu, selbst wenn er in einem weiten Umfange die besondern Arten des Lebens, dessen er selbst im Zweifel gewiß ist, aufzuzählen anfängt; denn er beschränkt sich dabei auf das innere, denkende Leben und auf die Arten desselben, welche im Zweifel selbst gesetzt werden und uns unmittelbar gegenwärtig sind. Dagegen wenn er im Zweifel sein Sein setzt, will er dadurch keineswegs etwas über die Art der Seele, über ihre Natur oder Substanz entschieden haben [3]). Er hält den einfachen Grund der

---

multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. Der Satz des Cartesius: cogito, ergo sum, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. In ähnlichen Stellen werden Sein, Leben, Denken gewöhnlich vom Augustinus zusammengestellt, daß aber auf dem Denken das Hauptgewicht liege, sagt er de lib. arb. II, 7.

1) De lib. arb. II, 7. Utique si non esses, falli omnino non posses. De vera rel. 73; de trin. X, 14; de civ. d. XII, 26.

2) De trin. X, 14. Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire. Vergl. damit die Definition des Irrthums enchir. ad Laur. 5. Est — consequens, ut — erret, — — quisquis se existimat scire, quod nescit.

3) De trin. X, 14. Utrum enim aëris sit vis vivendi, — — an ignis etc. — — dubitaverunt homines. — — Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et

unmittelbaren Gewißheit in uns selbst fest, welchen er dabei unter gewisse Arten der Vorstellung oder des Begriffs bringt; alles andere, was gewußt werden mag, ist einer spätern Überlegung überlassen.

Auch ist sich Augustinus vollkommen des Inhalts dieses seines obersten Grundsatzes bewußt. Er weiß es, daß er damit nur in sich selbst eingeht und in seinem Selbstbewußtsein die Wahrheit findet, welche ihn nicht täuschen kann [1]). Er will nichts weiter, als sich über sich selbst besinnen; aber in dieser Selbstbesinnung findet er etwas Wahres, was er nicht bezweifeln kann und was nur dadurch wahr sein kann, daß es Wahrheit hat, weswegen denn auch nicht bezweifelt werden darf, daß es Wahrheit gebe [2]). So entwickelt sich an der Erkenntniß einer Wahrheit auch zugleich der Begriff der Wahrheit. Die Academiker sehen nur auf die Wahrheit der äußern, sinnlich wahrgenommenen Dinge und darüber gerathen sie in Zweifel. Denn im Äußern ist die Wahrheit nicht zu finden. Man muß ihnen zugestehn, daß die Vorstellungen, welche wir von den äußern Dingen haben, uns täuschen

---

judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.

1) De vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.

2) Ib. 73. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.

können; dagegen die Wahrheit dessen, was der Geist in sich erkennt, haben sie nicht angreifen können; das ist frei von jeder täuschenden Vorstellung, was wir in uns finden, daß wir sind und dieses unser Sein wissen und lieben [1]). Darüber können wir von keiner Wahrscheinlichkeit getäuscht werden, wie dies bei den Eindrücken der äußern Sinne stattfinden mag; mit der innersten Gewißheit wissen wir, daß wir leben; und hierauf muß man sich gegen die Academiker stützen; man muß nicht gegen sie behaupten, daß man wache und nicht träume, daß man nicht wahnsinnig sei, sondern nur, daß man lebe. Dies kann niemand bestreiten und dieser Grundsatz ist auch keineswegs unfruchtbar. Vielmehr unendliche Wahrheiten sind in ihm enthalten, der ganze Reichthum nemlich des innern Lebens, seines Wissens, seines Wollens. Er will damit auch die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß des Äußern und der Überlieferung sich nicht abschneiden, aber diese hat keine unmittelbare Gewißheit, wie die über jeden Zweifel erhabene Wahrheit des innern Lebens [2]).

Um sich nun den Übergang zur Erkenntniß des Äußern zu bahnen, bemerkt Augustinus ferner gegen die Academiker, daß ihre Beweise zwar dahin gingen, es könnte etwas anders sein, als es schiene, daß sie aber doch zugeben müßten, daß etwas scheine [3]). Auf dem Vorhandensein eines solchen Scheinens beruht die Voraussetzung des

1) De civ. d. XII, 26.

2) De trin. XV, 21.

3) C. Acad. III, 24. Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri; — — sed posse aliud esse, ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

Irrthums, gegen welchen der Zweifel streitet, und mithin der Zweifel selbst; denn der Irrthum besteht nur darin, daß man unbedachtsam dem seine Zustimmung giebt, was uns scheint. Daß etwas falsch gesehn werde, kann wohl behauptet werden, daß aber nichts gesehn werde, läßt sich nicht behaupten [1]). So steht also die Wahrheit der Erscheinung vollkommen sicher und zwar nicht allein im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen, indem nicht allein anerkannt werden muß, daß etwas erscheine, sondern auch daß die bestimmte Erscheinung vorhanden sei, welche so eben empfunden wird. Was die Augen sehen, das sehen sie wirklich. Der Irrthum entsteht erst, wenn wir zu dem Gesehenen etwas anderes hinzudenken und dieser Verbindung des Gesehenen und des Gedachten unsere Zustimmung geben. Die Zustimmung geben aber die Sinne nicht; daher täuschen sie auch nicht, sondern verkünden nur die Empfindung, welche so eben stattfindet. Wir werden also nicht durch die Sinne getäuscht, sondern täuschen uns selbst durch unser Urtheil [2]). Sehr richtig setzt Augustinus hinzu, daß wir hierdurch auch vollkommen sicher gestellt werden über das Dasein und die Wahrheit der Welt; denn es würde uns frei stehen diese Mannigfaltigkeit der

1) L. l.

2) C. Acad. III, 26. Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. — — Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. De vera rel. 62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo, nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle igitur vanitantes et nulla erit vanitas.

Erscheinungen, welche in uns wechselnd vorkommen und vollkommene Gewißheit haben, die Welt zu nennen [1]). Dieser Zusatz zeigt deutlich, daß er hierdurch die Wahrheit der Außenwelt nicht bewiesen haben will, sondern nur die Wahrheit einer sinnlichen Welt der Erscheinungen [2]), welche von dem unveränderlichen Wesen Gottes unterschieden werden muß [3]).

Aber bei dieser Gewißheit der Erscheinungen will Augustinus natürlich nicht stehen bleiben. Schon was oben über die Gewißheit unseres innern Seins und Lebens gesagt ist, wiewohl es ursprünglich nur der geistigen Erscheinungen sich versichert, weist doch auf eine Beurtheilung der Erscheinungen nach dem allgemeinen Maßstabe des Wissens oder der Wahrheit hin. Er sucht eine höhere Wahrheit als die sinnliche; aber es ist merkwürdig, wie er dabei dem, was als geistige Erscheinung aufgefaßt wird, eine höhere Bedeutung beilegt, als dem, was uns der körperliche Sinn zu erkennen giebt. Wenigstens sind gegen dieses die Bemerkungen ausschließlich gerichtet, welche im Sinnlichen keine reine Wahrheit erkennen wollen. Wie Platon findet er in ihm nur ein beständig Veränderliches, welches wir gar nicht fassen, durch keine Wissenschaft begreifen können. Wie Platon

---

1) C. Acad. III, 24 sq.

2) Augustin gebraucht in seinen frühern Schriften allerdings das Wort sensus, wie er selbst bemerkt, für sensus corporis mortalis. Retr. I, 3, 2; 4, 2. Später wird er darin genauer. Aber auch früher schon erklärt er, daß nicht der Körper, sondern die Seele empfinde. De ord. II, 6. In dieser Bedeutung ist hier auch der Begriff der sinnlichen Welt zu nehmen.

3) Retr. I, 11, 4.

meint er, daß alles dies Sinnliche nur in das Gebiet der Meinung gehöre [1]). Auch die Gründe der Academiker läßt er sich in dieser Beziehung gefallen, welche zeigen sollen, daß alles Sinnliche, welches durch den Körper erkannt werde, einen Schein des Falschen an sich trage, welcher uns verhindere es vom Wahren mit Sicherheit zu unterscheiden. Daher dürften wir in den Sinnen das Urtheil über die Wahrheit nicht suchen [2]). Etwas anderes ist es sinnlich empfinden, etwas anderes wissen; da wir nun durch die Sinne nichts anderes als sinnlich empfinden, so müssen wir das Wissen aus einer andern Quelle entnehmen, nemlich aus unserm Verstande [3]). Diesen Sätzen, so weit sie dem körperlichen Sinne sich abgeneigt zeigen, schließt sich alsdann auch die Misachtung des Körperlichen an, welches durch jenen aufgefaßt wird. Zwar nicht gänzlich soll es verworfen werden; aber daß es nicht die Wahrheit selbst sei, sondern nur ein Bild der Wahrheit, wird daraus geschlossen, daß es dem Untergange unterworfen sei, während die Wahrheit für ewig und unsterblich gehalten werden müsse [4]). Ganz anders

---

1) C. Acad. III, 26.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Omne, quod corporeus sensus attingit, quo et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur. — — Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. Nur muß von diesen Sätzen der wiedererstandene, geistige Körper ausgenommen werden. Retr. I, 26 ad h. l.

3) De ord. II, 5. Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.

4) Solil. II, 32.

wird dagegen die Seele geschätzt; in ihr ist Wahrheit, das Wissen nämlich, welcher Art es auch sein möge; daher muß sie in irgend einer Weise auch am Unsterblichen Theil haben [1]).

Doch diese Sätze weisen fast nur darauf hin, daß Augustinus eine höhere Wahrheit suchte, als die unmittelbar gewisse Wahrheit der Erscheinungen. Wie er sie zu finden hoffe, darüber geben sie nur die Andeutung, daß wir durch den Verstand ihr nachspüren sollen. Die Gewißheit der Verstandeserkenntnisse ist aber durch die frühern Sätze keinesweges festgestellt. Um sie nachzuweisen, bemerkt Augustinus, daß es viele Punkte der Wissenschaft gebe, welche von der sinnlichen Auffassung der Erscheinungen unabhängig sind. Hierzu rechnet er die Vorschriften der Sittenlehre, welche sich um den sinnlichen Schein nicht kümmern, weil sie über die Natur des Vorhandenen nichts aussagen wollen, sondern nur darüber, ob es gefällt oder misfällt. Gegen solche Sätze, meint nun Augustinus, lasse sich kein Zweifel erheben, wenn man sich nur darauf beschränke auszusagen, daß uns das gefalle, was uns gefalle, und misfalle, was uns misfalle. Man sieht jedoch, daß auch dies wieder nur auf Aussagen über Thatsachen hinausläuft. Nur die Bemerkung erhebt sich über die thatsächliche Wahrheit, daß doch der Weise wissen müsse, worin die Weisheit bestehe [2]). Entschiedener dringt Augustinus darauf, daß wir in den dialektischen Untersuchungen eine Wahrheit anerkennen müßten, welche von

1) Solil. II, 33.

2) C. Acad. III, 27 sq.

dem Thatsächlichen unabhängig sei. Niemand kann daran zweifeln, daß wenn der Vordersatz eines hypothetischen Satzes angenommen ist, daraus auch die Annahme des Nachsatzes folge, daß im disjunctiven Satze die Verneinung aller übrigen Glieder der Eintheilung die Bejahung des einen Gliedes in sich schließe. Solche Sätze hängen vom Zeugnisse der Sinne nicht ab; sie beruhen auf unerschütterlichen Grundsätzen der Dialektik und sind in sich wahr. Ihnen vertrauend zweifelt er nun auch weiter nicht allen übrigen Sätzen der Dialektik eine nothwendige Wahrheit zuzuschreiben [1]. Augustinus verhehlt sich nicht, daß diese Wahrheiten der Dialektik von einer eigenen Art sind und mit der Wahrheit der gegenständlichen Welt unmittelbar wenigstens nichts zu thun haben. Die Dialektik lehrt uns zu lehren und zu lernen; sie weiß zu wissen. Aber eben darin bewährt sich die Vernunft und offenbart, was sie ist, will und vermag [2]. Der, welcher die Wahrheit sucht, welcher der Weisheit folgen will, kann nicht läugnen, daß die Wahrheit sei, daß der Weisheit Folge geleistet werden solle. Indem er sie sucht, erkennt er an, daß der Begriff der Weisheit seinem Geiste inwohne mit allen den besondern Wahrheiten, welche in ihrem Begriffe liegen und dieselbe Gewißheit bei sich tragen, welche diesem Begriffe beiwohnt. Wer die Wahrheit liebt, muß

1) Ib. 21 sq.; 29. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam (sc. dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera.

2) De ord. II, 38. Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire.



die Wahrheit kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben; wer wissen will, muß wissen, daß das Wissen sei. Selbst der, welcher behauptet, er wisse nicht, und dies mit Wahrheit sagt und weiß, daß er Wahres behauptet, weiß auch, was Wissen ist, indem er sich selbst als Nicht-Wissenden anerkennt. Denn er würde nicht sagen können, daß ihm das Wissen fehle, wenn er nicht wüßte, was das Wissen wäre[1].

Hiermit ist nun Augustinus in der That auf die letzten Gründe seiner Überzeugung gekommen, welche über das Bewußtsein der Erscheinungen sich erhebt. Sie ist gegründet auf der Liebe zur Wahrheit, auf den uns wesentlich beiwohnenden Begriffen der Wahrheit und des Wissens. Selbst dem Zweifelnden, meint er, dem Nicht-Wissenden könne der Begriff des Wissens nicht unbekannt sein, weil er das Wissen sonst nicht in sich vermissen würde. Er selbst findet das Streben nach der Wahrheit und die Liebe zu ihr in sich; in dieser seiner innern Erfahrung ist sie ihm am gewissesten; aber er ist auch über-

---

1) C. Acad. III, 30 sqq.; de lib. arb. II, 40. Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim — — certus esset velle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti ejus inhaereret, sicut earum rerum, de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent. De trin. X, 1—3. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim, qui dicit, scio, et verum dicit, necesse est, ut, quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?

zeugt, daß sie allen Menschen beiwohne. Andern mag wohl jemand die Wahrheit misgönnen; aber für sich selbst will sie jeder. Das selige Leben, welches alle haben möchten, ist die Lust an der Wahrheit. Sie müssen eine Kunde von ihr haben; weil alle nach ihr streben [1]. Augustinus, bemerken wir wohl schon hieran, knüpft an dieses Streben der Menschen nach der Wahrheit die weitesten Aussichten seines Geistes.

Jedoch ehe wir diese weiter verfolgen, haben wir unsern Blick festzuhalten auf die Erkenntnisse, welche nach Augustin's Lehre nicht von den Sinnen, sondern vom Verstande gewonnen werden. Eben weil sie von der Affection des Sinnes unabhängig sind, haben wir sie als allgemeine oder ewige Wahrheiten anzuerkennen. Der Begriff des Wissens wohnt uns immer bei, mögen wir wissen oder nicht wissen. Die Regeln der Dialektik haben eine unveränderliche Wahrheit. Wir erinnern uns hierbei, daß Augustinus zur Besiegung seiner Zweifel Hülfe von der Platonischen Lehre empfangen hatte. Daher schloß er sich auch anfangs gänzlich der Form an, in welcher Platon die Erkennbarkeit der allgemeinen Wahrheiten vertheidigt hatte. Die Wiedererinnerung an die Ideen ist ihm gewiß; er nennt diese Platonische Lehre die edelste Erfindung [2].

1) Conf. X, 33. Beata quippe vita est gaudium de veritate. — — Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli neminem. — — Amant autem et ipsam (sc. veritatem), quia falli nolunt. — — Nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum.

2) Solil. II, 34 sq.; de quant. an. 34; de magistro 45 sqq.; ep. 7, 2. Socraticum illud nobilissimum inventum. Sokratisch, weil es Sokrates im Menon vorträgt.

Je freier er sich jedoch später von dem Einflusse Platonischer Lehren machte, um so weniger war er auch geneigt dieser Meinung beizustimmen. Was er nun gegen sie anführte, ist nicht von großem Gewicht. Er meint, wenn unsere Erkenntnisse aus einem frühern Leben stammten, so würden nicht alle an die allgemeinen Wahrheiten sich erinnern können, sondern nur die, welche sie in einem frühern Leben erlernt hätten; er fragt, wie es denn geschehe, daß wir nur der allgemeinen Begriffe uns wiedererinnerten, wenn wir darauf aufmerksam gemacht würden, nicht aber auch sinnlicher Dinge, die wir in einem frühern Leben erfahren haben würden [1]. Aber offenbar beruht auch auf diesen Gründen sein Widerspruch gegen die Platonische Lehre nicht; sondern ihn bewegt dabei hauptsächlich die Lehre der christlichen Kirche, welche der Seelenwanderung nicht günstig ist, und darüber darf man ihn wohl nicht tadeln, daß er deswegen eine bloße Hypothese aufgab, um so weniger als er einen andern und bessern Weg sah das zu erklären, zu dessen Gunsten jene Hypothese aufgestellt worden war, das Vorkommen allgemeiner Wahrheiten in unserer Seele. Er zieht nemlich jetzt die Ansicht vor, daß die Seele als ein übersinnliches, vernünftiges oder intellectuelles Wesen auf eine natürliche Weise mit dem Übersinnlichen, ja mit dem Unveränderlichen, dem allgemeinen Grunde des Sinnlichen, verbunden sei und daher die Fähigkeit besitze, wenn sie diesen Dingen sich zuwende, das Wahre derselben zu erkennen. Nur auf ihre eigene Natur also und auf die mit ihr ver-

---

1) De trin. XII, 24; retr. I, 8, 2.

[illegible] Welt hat sie zu sehen, um das Ewige zu finden; ihr wohnt ein Licht der ewigen Vernunft bei [1]. Die Vernunft ist ewig und alles, was sie aussagt, hat daher auch eine ewige Wahrheit und wird bestehen und wahr bleiben, wenn auch die ganze Welt untergehn sollte; auch uns wohnt nun von dieser Vernunft etwas bei, wenn auch in einer vergänglichen Weise, in einer sterblichen Gestalt; was sollen wir uns darüber wundern, daß wir eine ewige Wahrheit zu erkennen vermögen? Die Vernunft, die ewige Wahrheit, ist unsere Lehrmeisterin [2]. Sie ist uns innerlich gegenwärtig und offenbart uns alles, soweit wir es fassen können, nach dem Maße des Guten, welches wir uns angeeignet haben, während dagegen der böse Wille auch als eine Verblendung unseres Geistes und mithin als ein Hinderniß unseres Erkennens angesehn werden muß. Die äußern Sinne können diese ewige Wahrheit nicht erkennen, weil sie nur Vergängliches verkünden, obwohl sie im Stande sind an das Ewige uns zu erinnern [3]. Man wird nicht unbemerkt lassen, daß

1) Retr. I, 4, 4. Praesens est eis — — lumen rationis aeternae. Ib. 8, 2. Fieri enim potest, — — ut hoc ideo possit (sc. anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. De trin. XII, 24. Mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. De gen. ad lit. XII, 59.

2) De ord. II, 50; de magistro 40.

3) De magistro 38.

diese Ansichten des Augustinus doch von seiner frühern Lehrweise nur in einem unwesentlichen Punkte abweichen, indem sie nur die Hypothese von einem frühern Leben der Seele und ihrer Wiedererinnerung beseitigen. Daher stehen sie auch schon in seinen ersten Schriften neben jenen Hypothesen. Wenn es aber jemanden in der Darstellung dieser Lehre stören sollte, daß von einem Schauen der übersinnlichen und allgemeinen Wahrheiten die Rede ist, wobei an die Verwandtschaft der Augustinischen Lehre mit dem Neu-Platonismus gedacht werden könnte, so müssen wir ihn darauf aufmerksam machen, daß dabei doch auch eine Bewegung der vernünftigen Seele gesetzt wird, in welcher das Schauen oder Erkennen sich vollziehen soll, und daß Augustinus diese Bewegung der Vernunft ganz in der Weise des verständigen Denkens beschreibt, als ein Unterscheiden und Verbinden der Begriffe, welche von uns erkannt werden [1]).

So erhebt sich Augustinus über die Erkenntniß der Erscheinungen. Seine Überzeugung von allen den ewigen Wahrheiten, welche er setzt, beruht auf derselben Grundlage, welche ihm die Überzeugung von der Wahrheit und dem Wissen überhaupt gewährt. In diesen beiden Begriffen findet er eine Regel, nach welcher wir alle unsere Gedanken messen; wir können an diese Regel nicht zweifeln; selbst im Nichtwissen wohnt der Begriff des Wissens uns bei und verschafft sich Anerkennung. Ebenso ist es mit allen den besondern Begriffen, welche wir im Lichte

---

1) De ord. II, 30. Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens.

der ewigen Wahrheit erblicken und welche die Vernunft uns lehrt. Es ist ein unwiderstehlicher Zug der Seele alle diese Begriffe anzuerkennen. Darauf beruht der Beweis für die Wahrheit derselben. Überall sucht der Geist Einheit, wo die Menge sie nicht finden läßt, da fühlt er seine Qual; diese Einheit muß Wahrheit haben; wir müssen sie nach der Natur unseres Geistes anerkennen [1]. Nicht anders ist es mit der Zahl, welche auf Einheit beruht, und mit allen unveränderlichen Wahrheiten. Wir können sie nicht durch die Sinne erkennen, welche immer nur Theilbares und Veränderliches erblicken. In dem Verstande muß der Grund unserer Erkenntniß derselben liegen [2]. Überhaupt unterscheiden sich die Erkenntnisse der Sinne und des Verstandes dadurch, daß jene nur für Einzelnes gelten, diese allgemeine Bedeutung haben. Augustinus bemerkt, daß unter unsern Erkenntnissen einiges gleichsam Privateigenthum sei, weil es nur von Einzelnen aufgefaßt und genossen werde, anderes dagegen als Gemeingut betrachtet werden müsse, weil es von Allen in gleicher Weise erkannt werden könne [3]. Zu diesem gehören die Erkenntnisse der Vernunft, und die ganze Wissenschaft, aus allgemeingültigen Begriffen gebildet, muß als ein Gemeingut betrachtet werden, an welchem Alle in gleicher Weise Theil haben können [4]. Daher

---

1) De ord. I, 3. Eum (sc. animum) natura sua cogit unum quaerere.

2) De lib. arb. II, 20 sqq.

3) Ib. 19. Proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum.

4) Ib. 24 sqq.

findet Augustin es auch nothwendig anzuerkennen, daß wir nur in einem allgemeinen Lichte der Vernunft die allgemeinen Wahrheiten erblicken können [1]. Wenn wir sinnliche Dinge mit einander vergleichen und beurtheilen, das eine dem andern vorziehend nach vernünftigen Gründen, so geschieht dies nach dem Urtheile einer Wahrheit, welche über das Sinnliche sich erhebt und nach unverbrüchlichen Regeln ihres eigenen Rechts in sich selbst sicher ist. Etwas anderes ist es, wenn der Mensch seine eigene Erfahrung, seinen Gedanken, seinen Willen ausspricht, etwas anderes, wenn er seinen menschlichen Geist nach allgemeinen Regeln bestimmt, ausdrückend, nicht was er sei, sondern was er nach ewigen Gesetzen sein sollte. Im ersten Fall mag man ihm beistimmen und glauben, was er aussagt, aber man erkennt es nicht selbst; in dem andern Fall dagegen kann man dasselbe erblicken, was jeder Andere, in derselben Wahrheit, welche Allen gegenwärtig ist. Jenes, was jeder in sich selbst findet und geschichtlich mittheilt, ist ein Zeitliches und Veränderliches, dieses besteht in unveränderlicher Ewigkeit. Nicht etwa durch eine Vergleichung vieler Geister erkennt man dieses, sondern nur durch Anschauung der unverbrüchlichen Wahrheit [2].

---

1) Ib. 33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter.

2) De trin. IX, 9 sqq. Aliter unus quisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens, aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit.

Wir sehen, daß Augustinus die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ungefähr wie Platon festhält. Unter verschiedenen Namen, meint er, wären die Platonischen Ideen immer anerkannt worden; denn Platon wäre nicht der erste Weise gewesen und ohne das Denken dieser Ideen könnte niemand weise sein [1].

Überblicken wir nun, was Augustinus nach diesen seinen Grundsätzen für unzweifelhaft gewiß hält, so theilt sich uns dasselbe in zwei Classen. Ohne allen Zweifel ist ihm die sinnliche Erscheinung gewiß, die Erscheinung der Welt, wie er sich ausdrückt, d. h. einer veränderlichen Mannigfaltigkeit kommender und gehender Vorstellungen, von welchen, daß sie wenigstens in uns vorkommen, nicht geleugnet werden kann. Ohne allen Zweifel ist ihm aber auch gewiß die Idee der Wahrheit oder des Wissens, weil sie selbst im Zweifel anerkannt werden muß. Diese Wahrheit ist ihm ewig, unveränderlich, immer dieselbe. Das Wissen bleibt Wissen, die Wahrheit Wahrheit, wenn auch die Welt verginge [2]. Die Wahrheit kann nicht vergehn, eben so wenig wie das Sein und das Wesen, weil es kein Gegentheil dieser Dinge giebt, in welches sie untergehn könnten [3]. Die Wahrheit ist die Regel,

— — Unde manifestum est aliud unum quemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat, aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere.

1) De div. qu. 83. qu. 46, 1. Siquidem tantà in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

2) Solil. II, 2. Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

3) De immort. an. 12.

nach welcher alle zeitlich dahinschwindende Vorstellungen von uns beurtheilt werden. Um dies sich recht anschaulich zu machen, zerlegt er diese Wahrheit in einzelne Wahrheiten, in einzelne Begriffe. Die Wahrheit der Einheit, der Zahl, dessen, was im Begriffe des Menschen liegt, bleibt immer dieselbe. Zwei mal zwei wird immer gleich vier bleiben, weil eben diese Wahrheit in der ewigen Wahrheit liegt. Ist es nun zu verwundern, daß Augustinus diese ewige Wahrheit der veränderlichen Welt nicht zurechnet? Von dem Dasein dieser Welt ist sie ganz unabhängig. Eben so wie Augustinus die vergänglichen Erscheinungen des Sinnlichen in Eins zusammenfaßt und sie insgesammt die Welt nennt, eben so faßt er auch alle ewige Wahrheiten zu einer Einheit zusammen, welche er Gott nennt. Sucht doch die Seele überall Einheit. Sie muß auch eine höchste Einheit annehmen, durch welche alles eins ist, was eins ist; diese ist auch die Wahrheit, durch welche alles wahr ist oder seine Wahrheit hat, also das Princip aller Dinge [1]). Gott ist die Wahrheit; wenn wir sie erkennen wollen, müssen wir uns von den trügerischen Erscheinungen des Sinnlichen und der Welt abwenden zu dem untrüglichen Kennzeichen, in welchem das Urtheil der Wahrheit liegt, zu der Wahrheit, welche durch den Verstand und den innern Geist erkannt wird, welche immer dieselbe bleibt und in keinem trügerischen Bilde erblickt wird [2]). Das ist die beständige Redeweise

1) De vera rel. 66.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non judicium veritatis con-

des Augustinus. Schon in seinen frühern Schriften, in welchen er die Vernunft mehr zu rühmen pflegte, als er später billigen mochte, verhehlt er es doch keinesweges, daß Gott es ist, welcher uns erleuchtet, die Sonne, welche unserm innern Lichte ihre Stralen zusendet [1]), das Licht, in welchem wir die ewigen Wahrheiten sehen. Er ist der Verstand, in welchem alles ist, oder vielmehr welcher alles ist, und überdies der Grund aller Dinge [2]), die ewige Vernunft, welche uns unterweist, die allein feststehende Wahrheit [3]).

Wir fragen uns natürlich, wie es komme, daß Augustinus, welcher mit so tief greifenden Zweifeln begonnen hatte, so plötzlich eine Überzeugung faßt, welche weit von den Grundlagen seiner Untersuchung abzuliegen scheint. Sollte nicht sein religiöser Glaube viel mehr diese Überzeugung herbeigeführt haben, als das Gewicht seiner Gründe? Doch Augustinus hält es keinesweges für nöthig bei diesen Dingen auf seinen christlichen Glauben sich zu berufen. Wenn er zeigen will, daß Gott sei oder

---

stitutum in sensibus. Quam ob rem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdemmodi est, quae non habet imaginem falsi, a quo discerni non possit, tota alacritate converti.

1) De beata vita 35. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.

2) De ord. II, 26. Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa — — et praeter universa universorum quoque principium.

3) De magistro 38; 45; conf. XI, 10. Aeterna ratio. — — Quis porro nos docet, nisi stabilis veritas? De trin. VIII, 38. Ipsius veritatis essentia.



die Wahrheit sei und daß wir allein in Gott alles erkennen, ist seine Beweisführung rein philosophisch. Er geht davon aus, daß jeder wissenschaftlich Denkende die Wahrheit suche, und daher auch voraussetze, daß sie gefunden werden könne [1]), daß sie mithin sei. Dies können wir als den Grund aller seiner Überzeugungen ansehn. Wir haben aber auch schon seine Gründe dafür vernommen, daß die Wahrheit nicht in den Erscheinungen zu finden sei. Denn sie sollen nach der Wahrheit beurtheilt werden. Mit einer so schwankenden Wahrheit, wie die Wahrheit der Erscheinungen sein würde, kann er sich nicht zufrieden geben. Der Begriff der Wahrheit ist ein unwandelbarer und setzt daher auch Unwandelbares. Nun faßt Augustinus aber alles, was der Erscheinung angehört, in den Begriff der Welt zusammen, wie wir schon bemerkt haben, und setzt diesem den Begriff Gottes entgegen. Man sieht, daß nach dieser Zusammenstellung der Begriffe ihm nichts anderes übrig bleibt, als die Wahrheit allein in Gott zu suchen, daß aber auch diese seine Ansicht von der Welt, daß sie allein in der sinnlichen Erscheinung bestehe [2]), der Rechtfertigung bedarf. Wir werden in eine Untersuchung über das eingehen müssen, was Augustinus zur Welt rechnet, um zu sehen, wie weit er seine Gedanken hierüber entwickelt hat.

---

1) C. Acad. I, 9; de beata vita 14. Nemo quaerit, qui invenire non vult.

2) Retr. I, 3, 2. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; — — mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum.

Wir müssen uns zuvörderst daran erinnern, daß Augustinus in der Begründung seiner Überzeugungen von der Welt überhaupt von den innern Erscheinungen ausging. Die Gewißheit seiner eigenen Seele steht ihm vor allen Dingen fest. Man sollte nun vom Standpunkte der neuern Philosophie ausgehend erwarten, daß er sich bemühen werde auch über das Vorhandensein der Außenwelt, welches er behaupten will, uns Gewißheit zu verschaffen, von denselben Grundsätzen getragen, welche ihn bisher geleitet hatten. Aber so weit ist er noch keinesweges in die Bahn der psychologischen Begründung der Philosophie vorgeschritten, daß er dies für nöthig hielte. Er hat eben nur die Grundlage derselben gelegt; sonst hängt er noch der Denkweise der alten Philosophie an, welche, sobald sie die Wahrhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmung gerettet hat, damit auch alle Zweifel an das Dasein der Außenwelt niedergeschlagen zu haben glaubt. Daher theilt er denn auch sogleich die sinnliche Wahrnehmung zwischen dem äußern oder körperlichen und dem innern Sinn und setzt als den Gegenstand des einen den Körper, als Gegenstand des andern aber die Seele [1]). Es scheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß wir durch unsern Körper die äußern, körperlichen Gegenstände außer uns erkennen, indem dieser Körper mit seinen Sinnenwerkzeugen sich mitten unter den übrigen Körpern befindet und von ihnen afficirt wird. Dieses Leiden des Körpers bleibt alsdann der Seele nicht verborgen [2]).

1) De lib. arb. II, 8 sqq.; retr. I, 4, 2.

2) De gen. ad lit. XII, 25; de quant. an. 41.

Daß jedoch Augustinus von der Gewißheit der innern Erscheinungen ausging, übt unstreitig einen mächtigen Einfluß auf seine Art aus den Gegensatz zwischen Körper und Seele zu behandeln. Es ist wahr, statt das Dasein der Körperwelt zu beweisen, sucht er darzuthun, daß die Seele kein Körper; aber die Weise, wie er diesen Beweis nicht sehr gründlich ausführt, vielmehr seine Gegner dabei mit einer gewissen Geringschätzung behandelt, zeigt deutlich, daß er ein Bewußtsein von der Überlegenheit hat, welche ihm in dieser Lehre sein Standpunkt giebt. Der Unterschied zwischen Körper und Seele beruht ihm wesentlich darauf, daß jener gesehen und durch die Sinne wahrgenommen wird, die Seele dagegen das Subject ist, welches sieht, sinnlich wahrnimmt, vorstellt und denkt [1]. Doch faßt er den Begriff des Körpers auch noch in anderer Weise auf, welche sein Dasein im Raume mit seiner Theilbarkeit verbindet. Seine Ausdehnung im Raume ist von der Art, daß jeder seiner Theile im Raume kleiner ist als das Ganze [2]. Hieran schließt sich nun die bekannte Beweisart an, daß die Seele, als einfach und untheilbar, als eine wahre Einheit, kein Körper sein könne. Aber Augustinus schwächt die Kraft dieses Beweises, indem er zugesteht, daß die Seele zwar einfacher sei als der Körper und mit diesem verglichen, also beziehungsweise einfach, aber doch nicht einfach schlechthin, weil sie veränderlich sei und nichts wahrhaft Einfaches verändert

1) De civ. d. VIII, 5.

2) De trin. X, 9. Cujus in loci spatio pars toto minor est. Ep. 166, 4.

werden könne [1]). Ein anderer Grund für die Unkörperlichkeit der Seele wird daraus entnommen, daß sie Unkörperliches, wie den Punkt, wie die Linie erkenne [2]). Aber auch diese Art zu schließen muß uns bedenklich erscheinen, wenn wir sehen, daß Augustinus auch aus der unendlichen Fassungskraft der Seele darauf schließt, daß sie unendlich und mithin kein Körper sei [3]), während er doch auch von der andern Seite bemerkt, der Verstand müsse als begrenzt angesehn werden, weil er sich selbst fasse [4]). Noch mehrere, nicht aber stärkere Beweise werden von Augustinus vorgebracht für dieselbe Sache [5]). Wir können sie höchstens als Hülfsbeweise ansehn. Der Beweis aber, welcher mit den Grundlagen seiner Philosophie am nächsten zusammenhängt, hat ihm natürlich auch das größeste Gewicht. Er geht davon aus, daß wir durch die innern Erscheinungen des Lebens, des Denkens, des Zweifelns vollkommen gewiß sind des Daseins unserer Seele; diese sehen wir als das Subject der Thätigkeiten an, welche wir in uns wahrnehmen. Dies können auch die nicht leugnen, welche die Seele für körperlich, für Luft, Feuer oder irgend eine andere Substanz halten. Aber sie betrachten das Subject unserer Erscheinungen nur wieder als eine Erscheinung eines andern entferntern Subjects. Dies erscheint dem Augustinus als das Widersinnige ihrer Vorstellungsweise, daß sie das Subject der

1) De quant. an. 2; de trin. VI, 8.
2) De quant. an. 22.
3) Ib. 9.
4) De div. qu. 83. qu. 15.
5) Ep. 166, 4.

Erscheinung zur Erscheinung des Subjects machen [1]. Er giebt ihnen zu bedenken, daß es nur eine Vorstellung ihrer Einbildungskraft sei, eine bloße Hypothese, wenn sie irgend eine körperliche Erscheinung als Subject der Seele betrachten. Durch so etwas dürften wir uns unser Wissen von uns selbst nicht ungewiß machen lassen. Wenn wir von uns selbst wüßten, so müßten wir auch von unserer Substanz wissen; denn nur das werde gewußt, dessen Substanz gewußt werde. Mithin könnte die Substanz der Seele auch nicht ein Körper sein; weil sie sonst unmittelbar als einen Körper sich erkannt haben würde. Wenn sie körperlich wäre, so müßte sie es wissen, da ihr nichts gegenwärtiger ist, als sie selbst, und ihre Erkenntniß der Art des Körperlichen, zu welcher sie gehörte, müßte eine unmittelbare sein, eine Erkenntniß durch Anschauung, so wie sie von ihrem Leben und Gedanken, von ihrem Wollen und Erkennen eine unmittelbare Anschauung hat [2]. Man muß gestehn, dieser Beweis geht

---

1) De trin. X, 15. Ut illud subjectum sit, haec in subjecto; subjectum scilicet mens, quam corpus arbitrantur, in subjecto autem intelligentia, sive quid aliud eorum, quae certa nobis esse commemoravimus.

2) De trin. X, 16. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. — — Nec omnino certa est, utrum aër, an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. — — Si quid autem horum esset, aliter id, quam caetera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, — — sed quadam intentiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se.

vom Mittelpunkte der Sache aus; um jedoch seine volle Kraft zu entwickeln, wäre es nöthig gewesen, eine genauere Unterscheidung des Körpers und der Seele dabei zum Grunde zu legen, als die ist, welche wir oben angeführt haben. Auch scheint Augustinus selbst die volle Kraft seines Beweises nicht gefühlt zu haben; sonst würde man um einen Grund verlegen sein, warum er außer diesem einen noch andere schwächere Beweise suchte.

Aber es kommt noch ein anderer Umstand hinzu, welcher unstreitig auf diese seine Untersuchungen über den Unterschied zwischen Körper und Seele den größten Einfluß ausgeübt hat. Ihm erscheint nemlich das Körperliche als etwas Niederes und Untergeordnetes im Verhältniß zur Seele und zu allem Geistigen, woraus denn natürlich auch folgt, daß es verschieden sein müsse von dem letztern und auch nicht die Substanz sein könne für die Thätigkeiten des Seelenlebens, denn die Substanz steht höher als ihre Thätigkeiten. Die Beweise jedoch, welche er für diese Ansicht beibringt, können wir auch nur für ungenügend ansehn. Als leitender Gedanke gilt ihm dabei, daß die Seele, welche die Körperwelt oder vielmehr ihre Bilder in sich sieht, aus welcher dieses Sehen stammt, und welche nicht allein alles dies sieht, sondern auch beurtheilt, etwas Höheres und Besseres sein müsse, als der Körper [1].

---

1) De civ. d. VIII, 5. Illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulcra an deformis sit, judicatur, profecto est melius, quam ipsa, quae judicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si jam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis adspicitur atque judicatur, nec ipsa corpus est....

Daher denkt er sich diesen Körper, welcher mit unserer Seele verbunden ist, auch nur als eine Last, welche uns zu den niedern Dingen dieser Welt herabzieht. Wir würden vergeblich noch andere Beweise für diesen Vorzug der Seele vor dem Körper herbeiziehen. Augustinus führt deren allerdings mehrere an; aber sie haben alle etwas Schwankendes, weil nicht darauf geachtet wird, daß hier von einem specifischen, nicht von einem Gradunterschiede die Rede ist. Unstreitig geht diese Ansicht des Augustinus nicht von solchen Beweisen aus, sondern von der allgemeinen Richtung der Gedanken, in welcher er zu einer Verachtung der körperlichen Natur hingeführt worden war. So hatte er von den sinnlichen Vorstellungen der Manichäer nur mit Mühe sich befreien können, indem er den Lehren der Neu-Platoniker sich zuwandte, welche den körperlichen Dingen nur die niedrigste Stelle einräumten. Daher ist auch in seinen ersten Schriften die Verachtung des Körperlichen am größesten. Man möge sich hüten voreilig anzunehmen, sie sei ihm durch die Lehren der Kirche bestätigt worden. Vielmehr je tiefer er in diese eindrang, um so stärker wurde seine frühere Meinung nach dieser Seite zu erschüttert. Wir haben früher bemerkt, daß er anfangs davon überzeugt war, daß wir Körperliches nur durch Körperliches, Geistiges nur durch Geistiges zu erkennen vermöchten. Später bewegen ihn nicht allein Stellen der Schrift, welche von einem geistigen Schauen des Körperlichen reden, auch nicht allein die Betrachtung, daß dem geistigen Auge Gottes auch das Körperliche nicht unbekannt sein könne, dazu jene Sätze zu verwerfen, sondern er bemerkt auch, daß wir gegen-

wärtig durch unsern Körper unser und anderer Menschen geistiges Leben erkennen, und findet es wenigstens sehr wahrscheinlich, daß wir nach der Auferstehung unserer Leiber mit körperlichen Augen Gott schauen würden [1]. Diese Lehre des Christenthums von der Auferstehung der Leiber setzt doch in der That einen mächtigen Damm der Verachtung des Körperlichen entgegen. Früher hatte Augustinus auch gesagt, man sollte alle diese sinnlichen Dinge fliehen; dies schien mit dem Satze des Porphyrius übereinzustimmen, daß man jeden Körper zu fliehen habe; deswegen erklärt sich Augustinus später darüber genauer; diese sinnlichen Dinge, welche zu fliehen wären, bedeuteten nur die Dinge der gegenwärtigen, vergänglichen und von der Sünde verdorbenen Welt; den neuen Körper in einem neuen Himmel und einer neuen Erde dürften wir nicht scheuen [2]. Nicht der Körper überhaupt ist eine Last der Seele, sondern nur der Körper, welcher dem Verderben unterworfen ist und als eine Strafe für unsere Sünden angesehn werden muß. Für diese Meinung ruft er selbst den Platon gegen seine Anhänger zum Zeugen auf [3]. Nicht alles Körperliche ist veränderlich und vergänglich [4].

Nach diesen Untersuchungen werden wir nun gestehen müssen, daß die Lehren des Augustinus über die beiden Glieder des Gegensatzes, aus welchen die Welt zusammen-

1) De civ. d. XXII, 29, 5.
2) Retr. I, 4, 3.
3) De civ. d. XIII, 16, 1. Non corpus esse animae, sed corruptibile corpus onerosum.
4) Retr. I, 26.

gesetzt ist, nicht zur Genüge entwickelt sind. Es ist besonders ein Schwanken bei ihm bemerkbar über die Bedeutung der körperlichen Natur, in welchem sich die Vernachlässigung der physischen Untersuchung rächt. Die Annahme, daß die Körperwelt dem Geistigen untergeordnet sei, erscheint als nicht vollkommen gerechtfertigt.

Müssen wir nun nicht befürchten, daß diese Ungenauigkeit in der Untersuchung der allgemeinsten Begriffe auch auf die weitern Folgerungen ungünstig einwirken werde? Diese Befürchtung drängt sich uns sogleich auf, wenn wir bemerken, daß der Satz des Augustinus, daß Gott die Wahrheit sei, zu einer seiner Hauptstützen jene Zurücksetzung des Körperlichen gegen die Seele hat. Daß die Wahrheit nichts Körperliches sein könne, dafür führt er eben jene Wandelbarkeit des Körperlichen an [1], welche er später nicht mehr im Allgemeinen gelten lassen wollte. Aber nicht allein in seinen frühern Schriften, sondern ohne Änderung ermahnt er uns, wenn wir die Wahrheit finden wollten, nicht nach außen zu sehen, sondern sie in unserer Seele zu suchen [2], und er dringt deswegen auf Selbsterkenntniß, welche er höher schätzt, als jede andere Wissenschaft [3]; denn nicht im äußern, sondern im innern Menschen wohne die Wahrheit. Alle diese Sätze scheinen dahin zu führen, daß wir den unbedingten Vorzug der Seele vor dem Körper anerkennen sollen, und sie hängen mit seinem Beweise, daß wir auch über die Seele hinausgehen müssen, um die Wahrheit zu finden, auf das ge-

1) De div. qu. 83 qu. 9.
2) De magistro 38; de vera rel. 72.
3) De trin. IV, 1.

naueste zusammen. Doch tritt auch in ihnen eine genauere Bestimmung hervor, welche den Grund verräth, aus welchem die Bevorzugung des Seelenlebens vor dem Körperlichen hervorging. Wenn nämlich Augustinus den innern von dem äußern Menschen unterscheidet, so bemerkt er, daß zu diesem nicht allein der Körper gerechnet werden müsse, sondern ihm gehöre auch das ganze sinnliche Leben der Seele, ihr Gedächtniß und alles an, was der Mensch gemein habe mit den Thieren, und es bleibt alsdann nichts anderes übrig für den inneren Menschen als seine Vernunft [1]. Daran schließt sich aber auch von der andern Seite an, daß Augustinus nicht weniger in den körperlichen Dingen ewige und vernünftige Gründe (rationes) anerkennt, welchen er Wahrheit abzusprechen keinesweges gemeint ist [2]. Wir sehen also, daß es nicht sowohl die Seele oder das innerlich Erscheinende ist, was den Vorzug vor dem Körperlichen oder äußerlich Erscheinenden haben soll, als vielmehr die Vernunft, welche in der Seele, aber auch im Körper gewissermaßen gefunden wird. Nur daß in der Seele des Menschen das vernünftige Wesen weit deutlicher und unmittelbarer sich zu erkennen giebt, als in dem Körper, das bringt ihr die höhere Würde zu Wege, welche ihr Augustinus beilegt; und selbst wenn er der thierischen Seele einen Vorzug vor dem Körper einräumt, nach einer allgemein verbreiteten Vorstellung, so liegt dies nur darin, daß jene eine nähere Verwandtschaft zur vernünftigen Seele zeigt, als dieser.

---

1) De trin. XII, 1; de div. qu. 83 qu. 51, 3.

2) De trin. XII, 2.

Doch müssen wir eingestehn, daß diese Gedanken, welche den Augustinus unstreitig bewegen, doch keineswegs unzweideutig in seiner Darstellung heraustreten. Dadurch hat denn auch der Beweis, daß wir die Wahrheit nur in Gott zu suchen haben, nur eine schwankende Haltung gewonnen. Denn die körperliche Natur tritt ihm in demselben fast ganz in den Hintergrund, weil ihre untergeordnete Stellung vorausgesetzt wird. Es genügt ihm alsdann zu zeigen, daß wir die Wahrheit in einem Wesen suchen müßten, welches höher ist, als die Seele. Hierzu führt nun zunächst das, was schon früher über die Allgemeinheit der Wahrheit erwähnt wurde. Unsere Seele ist einem jeden eigen; in ihren Empfindungen, wie in ihren vernünftigen Gedanken ist eine jede Seele von der andern durchaus geschieden; was als Thätigkeit der einen Seele gesetzt ist, ist nicht Thätigkeit der andern Seele. In diesen Entwicklungen unseres Selbstbewußtseins sind wir von einander gesondert [1]. Aber die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, nach welchen wir die Erscheinungen beurtheilen, die Wahrheit überhaupt, welche nur eine ist, haben wir mit einander gemein; sie ist nicht etwas Eigenthümliches für die eine oder die andere Seele, sondern ein Gemeingut aller Vernunft und darf deswegen nicht in der einzelnen Seele gesucht oder ihr zugeschrieben werden [2]. Doch sieht man sogleich, daß dieser Grund

1) De lib. arb. II, 15.

2) Ib. 28. Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? Manifestissime. — — Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est. Ib. 33.

nicht weiter führen würde, als uns zu zeigen, daß wir die Wahrheit nicht in der einzelnen Seele suchen dürften; sollte es aber eine allgemeine Seele geben, eine Seele der Welt, — und Augustin will das keinesweges leugnen [1] —; so würde es uns nicht hindern können anzunehmen, daß sie das Subject aller Wahrheit sei. Daher fügt denn Augustinus auch noch einen entscheidendern Grund hinzu. Wir können die Seele nicht für die Regel der Wahrheit ansehn, auch nicht die vernünftige Seele, weil sie irrt [2] und überhaupt auf keine Weise mit der Wahrheit wesentlich eins ist. Unsere Seelen sehen die Wahrheit zuweilen mehr, zuweilen weniger und müssen sich daher eingestehn, daß sie veränderlich sind. Von allem diesem aber erleidet die Wahrheit, nach welcher wir alles beurtheilen, nichts. Mögen wir sie mehr oder weniger erkennen; sie wird dadurch nicht mehr oder weniger, sie bleibt vielmehr unveränderlich dieselbe [3]. Augustinus verwirft daher die Behauptung der Neu-Platoniker, daß

Sic ergo etiam illa, quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Conf. XII, 34. Domine, — veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad ejus communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea.

1) Retr. I, 11, 4.

2) De div. qu. 83 qu. 1. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur.

3) De lib. arb. II, 34. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus.

unsere vernünftige Seele ihrem Wesen nach unveränderlich sei, für Unsinn. Wenn dies wäre, so würde sie auch durch ihre Verbindung mit dem Körper nicht verändert werden können. Sie ist weder als ein Theil Gottes, noch als ein Ausfluß desselben zu betrachten, weil sie sonst weder das Böse in sich aufnehmen, noch im Guten eine weitere Ausbildung erfahren könnte [1]. Diesen seinen Beweis schließt Augustinus auch unmittelbar an die ersten Grundsätze seiner Lehre an. Die Wahrheit können wir nicht bezweifeln, weil wir sie im Zweifel selbst vor Augen haben als die Regel, nach welcher wir unser Denken beurtheilen; aber unsere Seele, uns selbst können wir auch nicht für diese Wahrheit halten, sondern müssen eingestehn, daß wir von ihr verschieden sind, weil wir sie suchen und durch das Suchen erst zu ihr gelangen sollen [2]. Über die Erscheinungen erhebt sich diese Wahrheit bei weitem; denn im Bewußtsein der Erscheinungen werden wir uns sagen müssen, daß sie etwas anderes sind, als was wir suchen, daß wir sie nach der Regel der Wahrheit ordnen und beurtheilen [3]. Eben so müssen wir sie auch für höher halten als unsere Seele, weil auch diese nach ihr beurtheilt werden muß. Wenn daher auch die Seele höherer Art als der Körper sein mag, so erreicht sie doch keineswegs die Vollkommenheit, welche wir der Wahrheit zuschreiben müssen, die unveränderlich

---

1) De civ. d. IV, 13; VIII, 5; c. Prisc. et Origen. 1; 2.

2) De vera rel. 72 sq. Confitere te non esse, quod ipsa (sc. veritas) est; siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti.

3) De ib. 73; de lib. arb. II, 34.

ist, nach den alles beurtheilt werden muß, die aber nach keinem andern, höhern Maßstabe beurtheilt werden kann. Daher werden wir aufgefordert zwar zuerst in uns zu gehen und da die Wahrheit zu erblicken, welche in uns wohnt, aber auch anzuerkennen, daß sie etwas Höheres ist, als wir selbst, nicht veränderlich wie wir, sondern unvergänglicher Natur, eine Wahrheit, von welcher wir alle Wahrheit haben, wie viel uns davon zukommen möge [1].

Man könnte gegen diesen Beweis einwenden, es würde durch ihn nur gezeigt, daß die Wahrheit in einem höhern unveränderlichen Wesen, welches über die forschende Vernunft hinausginge, gesucht werden müsse, aber daß dies Wesen Gott sei, beweise er nicht. Man könnte annehmen, es wäre etwas Mittleres zwischen Gott und den veränderlichen Dingen dieser Welt. Aber man wird auch den Augustinus nicht sehr darüber tadeln können, daß er auf die phantastischen Vorstellungen wenig sich einläßt, welche in der Wahrheit ein solches Mittelwesen haben erkennen wollen. Nur vorübergehend läßt er dergleichen sich gefallen, indem er die Wahl setzt entweder Gott als die Wahrheit anzuerkennen oder als das, was über der Wahrheit ist, als den Grund der Wahrheit [2]. Hierin ist er weit enfernt von der Platonischen Lehre und widerspricht allen den Darstellungsweisen, welche wir bei den frühern Kirchenvätern wenigstens in einer scheinbaren Verwandt-

---

1) De lib. arb. I. I.; de vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.

2) De lib. arb. II, 39.

schaft mit dem Platonismus gefunden haben. Die übersinnliche Welt, wenn er sie auch anerkennt und in ihr die Wahrheit sieht, welche wir erkennen sollen, sie ist doch keinesweges von Gott zu unterscheiden, nicht eine Zwischenstufe zwischen der vernünftigen Seele und Gott, sondern nichts anderes als die ewigen Gründe aller Dinge, welche von der Vernunft Gottes umfaßt werden [1]. Die Wahrheit dieser Gründe müssen wir anerkennen, sonst würden wir sagen müssen, Gott hätte die Welt ohne Vernunft, ohne sein Wissen erschaffen [2]; aber diese Wahrheit ist in Gott, von seinem Wesen durchaus nicht zu trennen, nicht außer ihm in irgend einer Weise selbständig vorhanden. Nichts ist zwischen Gott und uns; unmittelbar hangen wir mit ihm zusammen; denn in allen Dingen ist er gegenwärtig [3]. Daher ist die Wahrheit auch nicht unterschieden von Gott. Diesen Sätzen geht es zur Seite, daß Augustinus das Sein ebenfalls nicht als von Gott unterschieden setzt. Gott ist nicht über dem Sein und der Vernunft, sondern er ist das höchste Sein (summum esse) und die vollkommene Vernunft [4]. In allen diesen Gedanken spricht sich nur die Überzeugung aus, daß die

1) De div. qu. 83 qu. 46, 2. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

2) Retr. I, 3, 2. Mundum quippe ille (sc. Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat irrationabiliter fecisse deum, quod fecit etc.

3) De vera rel. 113; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; 54.

4) De civ. d. XII, 2; de div. qu. 83 qu. 32.

Wahrheit, nach deren Erkenntniß wir streben und welche unserer Seele auch in ihrem Streben gewissermaßen schon gegenwärtig ist, das Höchste sei, welches wir suchen können. Eben nur deswegen kann sie auch als unveränderlich gedacht werden; denn alles Veränderliche ist unvollkommen und nicht das Höchste, alles Unvollkommene aber veränderlich. Hierher gehören alle Geschöpfe; eben weil sie entstanden und aus dem Nichts hervorgegangen sind [1]. Nur in der ganzen Wahrheit, in der vollen Vollkommenheit ist Ruhe; im Theile, im unvollkommenen Sein ist Arbeit. Daher arbeiten wir, so lange wir nur theilweise wissen; Ruhe werden wir erst finden können, wenn wir die volle Wahrheit gefunden haben [2]. So konnte Augustinus nicht zweifeln, daß in keinem Geschöpfe die unveränderliche Wahrheit, welche er suchte, zu finden sei. Alle Geschöpfe sind nur theilweise, zwar nicht ganz und gar nichtig, weil sie von Gott sind, aber auch nicht das wahre Sein, weil sie nicht die ewige Wahrheit Gottes sind; denn nur das ist wahrhaft, was unveränderlich wahr ist [3]. Bei einem solchen abhängigen Sein, wie es den Geschöpfen zukommt, kann der forschende Geist nicht stehn bleiben, denn er muß dessen Grund suchen.

---

1) De nat. boni c. Man. 1. Summum bonum, quo superius non est, deus; ac per hoc incommutabile bonum est; — — ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia, quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. De civ. d. XII, 1, 3.

2) De civ. d. XI, 31. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies, in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus, sed cum venerit, quod perfectum est, quod ex parte est, evacuabitur.

3) Conf. VII, 17.

So blickt die lernende Seele zuerst auf sich, aber wird dadurch angeleitet auch ihren Ursprung zu suchen und diesen findet sie in ihrem Schöpfer; der ist denn die Wahrheit, welche sie belehrt, aus welcher sie alle Erkenntniß schöpft [1]. Alles ihr Denken ist nun nur auf dieses Eine gerichtet, die Wahrheit, die einzige Quelle ihres Seins, zu erkennen. Sie unterscheidet und sie verbindet; darin besteht ihre Vernunft; aber wenn sie unterscheidet, so geschieht dies nur, um das Eine rein darzustellen und von allem zu säubern, was nur scheinbar ihm anhängt oder ihm nicht völlig gleichkommt; wenn sie verbindet, so geschieht es nur, um alles zu einem Ganzen zusammenzufassen, was dem Einen angehört [2]. Dies ist das Eine, welches die Seele in allen ihren Bestrebungen sucht, und nur wenn sie dasselbe gefunden hat, kann sie sich befriedigt finden.

Wenn wir nun alles dies überlegen, wie unsere Seele an der Wahrheit nur Theil hat dadurch, daß sie mit einer höchsten und ewigen Wahrheit verbunden ist und daß diese höchste Wahrheit auch zugleich das wahre Sein ist, der Grund alles wahren Seins, welches in den Geschöpfen gesetzt sein mag, so werden wir es in gutem Zusammenhange mit diesen Grundsätzen finden, daß Augustinus uns nur ein Lernen von dieser ewigen Wahrheit zugesteht, ein Schauen aller Wahrheit in Gott, so viel wir davon erkennen mögen. Nur dadurch, daß die Wahr-

1) De ord. II, 47 sq.

2) Ib. 48. 'Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. — — In discernendo et connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo.

heit sich uns zeigt, können wir derselben theilhaftig werden. Augustinus faßt in der That das Lehren und das Lernen in seiner tiefsten Bedeutung auf, wenn er uns auseinandersetzt, daß man durch alle Zeichen, welche wir Menschen zum Lehren gebrauchen, nichts lernen würden, wenn wir nicht zuvor schon von den Sachen unterrichtet wären, welche durch jene Zeichen bezeichnet werden. Diese Sachen aber führt uns Gott vor; die Worte der Menschen ermahnen nur die Sachen zu suchen; sollen wir ihnen trauen, so müssen wir die innere Wahrheit in uns zu Rathe ziehen und fragen, was sie uns bestätige. Sie offenbart einem jeden so viel, als er fassen kann nach dem Maße seines bösen oder guten Willens [1]. So schließt sich Augustinus an die Worte der Schrift an: Einer ist euer Lehrer, Christus. Aber indem er dabei auch bedenkt, daß Gott alles Sein und Leben uns giebt, daß auch alle geistige Entwicklungen in uns seine Gnade sind, wagt er auch nicht einmal das Lernen uns zuzueignen. Eben so wie jenen gesagt sei, daß sie nicht redeten, sondern daß aus ihnen der Geist Gottes redete, eben so müßten wir eingestehn, daß wir es nicht wären, welche wüßten, sondern Gott in uns, wenn wir anders im Geiste

1) De magistro 33; 36; 38. De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. Conf. XI, 10.

Gottes wüßten [1]). Gewiß der stärkste Ausdruck, in welchem die Demuth im Wissen ausgedrückt werden kann. Bei dieser Überzeugung mußte Augustinus wohl dem Hochmuthe der Philosophen sich entgegensetzen, welche etwas aus sich wissen wollten. Und dennoch können wir es tadeln, daß er auch in diesem unserm Wissen, wie in allen guten Dingen, das Werk Gottes sieht? Er ist doch weit davon entfernt uns darum das Wissen entziehen zu wollen. Wir sind, weil wir denken; im Geiste Gottes wissen wir, und so weit unser guter oder böser Wille es zuläßt, so weit können wir die Wahrheit fassen, welche Gott uns aufthut [2]).

Aber offenbar ist bei diesem Unterrichte, welchen wir von Gott empfangen und nur nach dem Maße unseres guten Willens empfangen sollen, auch noch von einer höhern Wahrheit die Rede, als von der gewöhnlichen, wie sie einem jeden offen steht. Zwar werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß Gott auch in allen sinnlichen Dingen sich uns offenbart, daß alle diese Dinge nur Zeichen seiner Herlichkeit sind, für welche wir ihm Dank schulden. Auch wenn die vergänglichen Geschöpfe uns an die Wahrheit erinnern, werden wir durch die ewige Wahrheit belehrt [3]). Aber die Erkenntniß des Sinnlichen ist doch etwas ganz anderes, als die Erkenntniß des Übersinnlichen; jene kann uns nur als Mittel, diese als Zweck erscheinen.

1) De civ. d. XIII, 46. Sicut enim recte dictum est, non vos estis, qui loquimini, eis, qui in spiritu dei loquerentur; sic recte dicitur, non vos scitis, eis, qui in dei spiritu sciunt.

2) Conf. XIII, 12. Sum enim et novi et volo, sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.

3) Conf. XI, 10; XIII, 47.

Das Fleischliche erkennen wir durch die Sinne, das Geistige aber in jenem Lichte der Wahrheit, von welchem der innere Mensch erleuchtet wird und welches er in seliger Lust genießt [1]).

Was aber diese letztere Art der Erkenntniß betrifft, so müssen wir noch einen Unterschied in ihr geltend machen, der eben so entschieden der Augustinischen Lehre vom menschlichen Erkennen zum Grunde liegt, als dennoch nur in einem zweideutigen Lichte von ihm zum Vorschein gebracht wird, weil er an wesentlich verschiedene Punkte sich ihm anschließt. Auf der einen Seite nemlich bedenkt er den Aristotelischen Unterschied zwischen den höhern Entwicklungen des thierischen Lebens in Gedächtniß und Einbildungskraft und zwischen der menschlichen Vernunft, deren Wesen dem Göttlichen sich zuwendet, auf der andern Seite kann er auch den Heiden nicht die höhere Erkenntniß Gottes zugestehn, welche erst die christliche Offenbarung bringen soll. Was nun den ersten Punkt betrifft, so unterscheidet er Geistiges und Vernünftiges, so wie geistige und vernünftige Anschauung; aber gesteht auch ein, daß unsere kirchliche Schriftsprache unter dem Geistigen nicht selten das Vernünftige mit umfasse [2]). Von

1) De magistro 39. Namque omnia, quae percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus. Ib. 40. Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

2) Überhaupt sind die Ausdrücke Geist und Geistig vieldeutig. De gen. ad lit. XII, 18. Über den Sprachgebrauch ist noch zu

dieser unbestimmten Ausdrucksweise läßt er sich nun auch häufig leiten; obgleich er es für sehr wichtig hält das Geistige von dem Vernünftigen zu unterscheiden. Dies letztere nemlich ist das Höhere oder Höchste, die zum Grunde liegende Wahrheit aller Dinge, das erstere dagegen darf nur als etwas Untergeordnetes gegen das Vernünftige, wenn auch als etwas Höheres gegen das durch den körperlichen Sinn Erkennbare angesehn werden. Offenbar spielt dabei der Gradunterschied zwischen Körperlichem und Geistigem seine Rolle. Als Hauptkennzeichen aber des Unterschiedes zwischen Geistigem und Vernünftigem gilt es, daß jenes nur eine Ähnlichkeit des Körperlichen nachbilde, dieses aber über das Körperliche sich gänzlich erhebe und das Verständniß des Körperlichen und des Geistigen gewähre [1]). Es liegt unstreitig dieser Eintheilung die alte Unterscheidung zwischen den Seelenthätigkeiten zum Grunde, welche dem Menschen mit den Thieren gemein sind, und den rein vernünftigen Entwicklungen. Das Geistige würde hiernach den ganzen Kreis der Vorstellungen umfassen, welche durch Gedächtniß und Einbildungskraft gebildet werden, ohne daß ihnen unmittelbar eine Erregung der äußern Sinne zum Grunde läge.

---

bemerken, daß Augustinus zwar ratio und intellectus von einander unterscheidet, aber wie Vermögen und Wirklichkeit. Serm. XLIII, 3. Mens ist ihm die vernünftige Seele im Gegensatz gegen die thierische. De div. qu. 83 qu. 7.

1) De gen. ad lit. XII, 20 sqq. Spiritus vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. — — In illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. De trin. XV, 23. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.

Es ist nicht unsere Absicht diese Vorstellungsweise des Augustinus hier weiter ins Einzelne eingehend zu prüfen; dazu wird sich erst später eine bessere Gelegenheit zeigen. Aber offenbar ist es, daß durch diese Unterscheidung dem Geistigen das genommen wird, durch welches es allein einen Vorzug vor dem Körperlichen zu behaupten im Stande sein würde. Im Vernünftigen scheint doch sein ganzer Werth zu beruhen. Gewiß ist dies auch die Überzeugung des Augustinus; aber durch den Gang seiner Untersuchungen über den Gegensatz zwischen Christlichem und Nicht-Christlichem wird er nun auch dazu fast gezwungen, der geistigen Erkenntniß dennoch eine weitere Bedeutung zu geben und ihr etwas zuzurechnen, was der Vernunft angehört. Denn es ist ihm kein Zweifel, daß die Heiden der höhern und beseligenden Erkenntniß Gottes nicht theilhaftig sind; daß sie die wahre Tugend nicht kennen, weil sie dieselbe nicht besitzen, genug daß sie alles das nicht zu schauen vermögen, was im Gebiete des Vernünftigen liegt. Aber er kann ihnen doch nicht absprechen, daß sie mehr sind, als Thiere, daß sie eine wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen haben, welche den eigenthümlich menschlichen Charakter der Vernunft an sich trägt und daß andere Werke derselben denselben Charakter verrathen. Daher gerathen seine Ansichten einigermaßen in das Schwanken, aus welchem er sich nur dadurch zu ziehen weiß, daß er eine Erkenntniß der ewigen Wahrheit ersinnt, welche doch nicht die wahre Erkenntniß der ewigen Wahrheit ist. Er gesteht es den heidnischen Philosophen zu, daß sie den Blick ihres Geistes über jedes Geschöpf hinaus erheben und das unveränderliche Licht

der Wahrheit wenigstens theilweise erblicken könnten [1]). Aber es ist dies nur eine unfruchtbare Erkenntniß in den allgemeinen Begriffen, welche wir in Gott erblicken. Wenn sie nicht mit dem demüthigen Glauben der Christen verbunden ist, wenn wir dabei auf die allgemeinen Begriffe unserer Vernunft vertrauen, so sind wir nur mit solchen zu vergleichen, welche ihr Vaterland jenseit des Wassers sehen und das Schiff nicht gebrauchen wollen, welches sie dahin tragen könnte [2]). Durch die Begriffe der Vernunft vermöchten wir zwar in den sichersten Beweisen darzuthun, daß alles Zeitliche nach ewigen und vernünftigen Gesetzen geschehe; aber auf diesem Wege würden wir doch nicht im Stande sein irgend ein einzelnes dieser Gesetze zu erkennen, irgend einen Begriff einer Art oder Gattung, irgend ein einzelnes Ding in seiner Entstehung und in seinem Fortgange, wie alles dies von der göttlichen Vernunft angelegt ist; sondern über alles dies müßten die heidnischen Philosophen die Geschichte um Rath fragen; wenn sie es aus ihren vernünftigen Begriffen abzuleiten wüßten, so würden sie auch die Zukunft vorherverkündigen können [3]). Wir sehen also, er hat es

---

1) De trin. IV, 20. Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere. Ib. 21. Praecelsam incommutabilemque substantiam per illa, quae facta sunt, intelligere potuerunt.

2) Ib. 20.

3) Ib. 21. Numquid enim, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis etc.? — —

auf eine alles umfassende Erkenntniß der Wahrheit abgesehn. Die philosophische Erkenntniß der Wahrheit in allgemeinen Begriffen genügt ihm nicht, weil sie die Erkenntniß des Besondern nicht in sich umfaßt.

Überblicken wir nun diese allgemeinen Grundsätze des Augustinus über die Grundlagen unserer Erkenntniß, ohne uns durch seine Schwankungen über die höhere Erkenntniß irren zu lassen, so finden wir zwei Punkte, welche er darin genügend geleistet hat. Auf der einen Seite weist er uns auf die Sicherheit unserer sinnlichen Empfindungen und mithin der Erscheinungen hin, auf der andern Seite auf die allgemeinen Begriffe des Wissens und der Wahrheit, welche eben so gewiß sind, als jene, und in welchen er eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Regeln für die Beurtheilung der besondern Erscheinungen findet. Aber über die Verbindung dieser beiden Seiten unserer Erkenntnisse mit einander hat er sich nicht genügend ausgesprochen. Er ist der Überzeugung, wie wir sahen, daß es keine Sache der ungläubigen Philosophie sei eine genügende Verbindung beider Arten der Wahrheit zu gewinnen. Vielleicht mit Recht. Aber wir dürfen wohl die Frage aufwerfen, ob Augustinus selbst die beiden Seiten unserer Wissenschaft, welche er anerkennt, weit genug verfolgt habe, um über ihr Verhältniß zu einander sichere Rechenschaft ablegen zu können. Wenn wir zurückblicken auf seine früher erwähnte Scheu vor der weltlichen Wissen-

Nec isti philosophi — — in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent.

schaft, so müssen wir es unstreitig von der Untersuchung der Erscheinungen verneinen. Nach dieser Seite wurde überhaupt seine Zeit nicht gezogen. Aber dies betrifft auch seine Philosophie wenigstens nicht unmittelbar. Dagegen dürfte man erwarten, daß er den allgemeinen und ewigen Begriffen der Vernunft einen größern Fleiß zugewendet hätte, als wir wirklich finden. Man möchte glauben, daß der Begriff der ewigen Wahrheit, welcher ihn erfüllt, ihn auch dazu würde aufgefordert haben kunstmäßig die Mannigfaltigkeit allgemeiner Begriffe auseinanderzulegen, welche in jenem höchsten Begriffe umfaßt ist. Sein Scharfsinn wäre wohl im Stande gewesen hierin etwas zu leisten; aber wir sehen, daß er darauf nur wenig eingegangen ist. Er bedient sich zu seinen Untersuchungen meistens der alten Eintheilungen der Platonischen oder Aristotelischen Philosophie, denen er nur zuweilen nach dem Bedürfnisse des Augenblicks nachzuhelfen bemüht ist. Sonst begnügt er sich die Einheit aller dieser Begriffe in der ewigen Wahrheit anzunehmen. Auch dies entschuldigt die Richtung seiner Zeit. Überdies aber führte ihn auch seine eigene Richtung in eine Lehre, welche in einer andern Weise ihn der Erkenntniß der ewigen Wahrheit näher bringen sollte.

Aber die Folgen davon, daß er die wissenschaftlichen Forderungen, welche zuvor angedeutet wurden, zu wenig befriedigte, zeigen sich doch schon in den Grundlagen der Wissenschaft auf eine sehr auffallende Weise. Besonders bemerken wir sie darin, daß er den Unterschied zwischen körperlicher und geistiger Welt nicht weiter zu begründen sucht, als in der ungenügenden Weise, welche schon oben

auseinandergesetzt wurde. So begnügt er sich auch damit die Verbindung des Körpers mit der Seele vorauszusetzen, als ein Axiom, welches wir nur anzunehmen hätten, obgleich es ihm ein Wunder scheint, daß Körperliches und Unkörperliches mit einander verbunden sind [1]). Er beruft sich dafür nur auf den allgemeinen Glauben, d. h. auf die gewöhnliche Vorstellungsweise, so wie auf den christlichen Glauben, welcher den Sinnen traue [2]). Die Form des äußern Körpers, setzt er dabei voraus, bringe im Sinne gewissermaßen die Form hervor, welche jene abbildet, obwohl jene nicht als der eigentliche Grund dieser angesehn werden könne; denn jene sei rein körperlich; diese aber, die Form, welche in dem Wahrnehmenden entstehe, habe etwas Geistiges, weil sie ohne die Seele nicht werden könne. Deswegen nimmt er auch an, daß dabei eine Wirksamkeit des Willens sei [3]). Wir sehen, daß er doch nicht völlig der gewöhnlichen Vorstellungsweise in der Betrachtung dieser Vorgänge folgt. Er richtet besonders seinen Blick auf die Aufmerksamkeit, welche in unserer Seele, ein Werk des Willens, den Sinn oder das Vermögen wahrzunehmen mit dem äußern Gegenstande verbinde und erst dadurch es möglich mache, daß wahrgenommen werde [4]). Auf diese geistige Thätigkeit

1) De civ. d. XXI, 10, 1; XXII, 4.
2) Ib. XIX, 18.
3) De trin. XI, 9.
4) Ib. 2. Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria — — consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res, quam videmus, — — deinde visio, quae non erat, priusquam rem illam objectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio.

hat er vorzüglich deswegen sein Augenmerk, weil er ausgehend von seiner Ansicht, daß der Körper geringer als die Seele, nicht zugeben will, daß die Seele wider ihren Willen vom Körper bestimmt oder beherscht werden könne. Daher setzt er weitläuftig auseinander, wie Gott den Körper der Seele unterworfen habe, das Niedere dem Höhern, und daß deswegen der erstere nichts in die andere hineinbringen könne, wie ein Werkmeister in die ihm unterworfene Materie [1]. Sondern der Leib des lebendigen Wesens werde von der Seele belebt und sei ihrer Herrschaft unterworfen als eine Materie, aus welcher von ihr etwas gebildet werden sollte. Dazu gehöre ihre Aufmerksamkeit, ihr Wille. Aber es geschehe nun der Seele nach ihrem Verdienste, daß die körperliche Natur ihrem Willen mehr oder weniger sich füge und daß sie daher bald mit größerer, bald mit geringerer Leichtigkeit im Leibe wirke. Hiervon habe sie eine Empfindung, denn ihre Wirksamkeit könne ihr nicht verborgen bleiben. Aber nicht weil sie vom Körper leide, habe sie die Empfindung, sondern weil sie bald leichter, bald schwieriger ihren Willen vollbringe [2]. Er denkt sich dabei eine dop-

1) De mus. VI, 8.

2) Ib. 9. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae, aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Ib. 10. Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur.

pelte Möglichkeit, daß die sinnlichen Empfindungen nach entgegengesetzten Seiten zu ganz verschwinden würden, theils wenn das Wirken der Seele mit vollkommener Leichtigkeit geschähe, so daß kein Widerstand empfunden würde, wie bei der vollkommenen Gesundheit, wo alles Leiden fehle, theils wenn die Herrschaft der Seele über den Körper, ihre Rückwirkung auf das Äußere, ganz aufhörte, was bei der völligen Stumpfheit der Seele (summa stoliditas) stattfinden würde [1]). Offenbar geht diese Erklärung darauf aus dem Körper alle Macht über die Seele abzusprechen. Sie stellt den Körper in seiner Beziehung zur Seele als ein durchaus Ohnmächtiges dar, nur als ein Mittel der Wirksamkeit, welche theils von der Seele ausgeht, wenn sie den Körper als ihr Werkzeug gebraucht, theils aber auch von einer höhern Kraft abhängig ist, welche der Seele nach ihrem Verdienste ihre Wirksamkeit bald leichter, bald schwieriger von Statten gehn läßt. Daher wird auch dem Körper kein wahres Sein, sondern nur ein Bild, eine Ähnlichkeit mit dem Wahren zugestanden [2]). Wir können uns nicht wundern, daß Augustinus bei dieser Richtung seiner Lehre der Physik nur einen sehr geringen Werth beilegte; aber seine Abneigung gegen diese Wissenschaft bringt es auch natürlich hervor, daß er die idealistische Richtung, welche in den eben angeführten Gedanken sich verräth, nicht weiter ausgebildet hat. Außerdem müssen wir auch die entschiedene theologische Richtung in diesen Lehren bemerken, indem in der That nach der Strenge ihrer Sätze alle Wahrnehmung der Sinne

1) Ib. 13; 15.
2) Solil. II, 32.

auf die Weise zurückgeführt wird, wie die höhere Kraft Gottes unsere äußere Wirksamkeit entweder leichter oder schwieriger von Statten gehn läßt. Unstreitig ist Augustinus in diesen Sätzen ganz nahe daran auszusprechen, daß Gott nicht allein die höhere Wahrheit, sondern auch die Wahrheit der sinnlichen Erscheinungen uns zeige [1]).

Wenn wir uns nun fragen, warum Augustinus bei dem scharf eindringenden Verstande, welcher ihm nicht abgesprochen werden kann, es doch verabsäumt hat diesen Theil seiner wissenschaftlichen Grundsätze weniger auszubilden als die ersten Begriffe, welche er dem Zweifel entgegenstellte, so möchte unter andern Gründen dahin auch gewirkt haben, daß er, so wie überhaupt, so vorzüglich im Besondern bei der Durchdringung der Wahrheit, welche Allgemeines und Einzelnes zur lebendigen Einsicht vereinigt, den Rechten des Glaubens nichts vergeben will.

Nach allem, was wir von ihm schon kennen gelernt haben, können wir freilich nicht annehmen, daß es ihm darum zu thun ist die Vernunft oder den Verstand herabzusetzen oder ihr das Gebiet ihres Urtheils zu schmälern. Vielmehr dringt er auf das Unzweideutigste darauf, daß wir alle Kräfte anstrengen sollen zu erkennen und den Verstand auszubilden. Ohne ihn würden wir die heilige Schrift gar nicht verstehen können; alle Ketzereien, welche von Verehrung der heiligen Schrift ausgehn, beruhen nur darauf, daß man derselben nicht das rechte Verständniß abgewinnen kann. Er eifert also nur gegen die stolze

1) Es kommt diese Ansicht dem Occasionalismus nahe.

Vernunft, welche nicht anerkennen will, daß Gott uns den Verstand giebt [1]. Gott kann die Vernunft in uns nicht hassen, welche er uns gegeben hat zum Vorzuge vor den unvernünftigen Thieren, die Vernunft, ohne welche wir auch nicht glauben könnten [2]. Es ist freilich vernünftig, daß wir uns vom Glauben an das Ansehn unserer Lehrer zur Erkenntniß leiten lassen, aber dieser Vorschrift sollen wir eben nur folgen, weil sie vernünftig ist, und die vernünftige Einsicht, daß wir ihr folgen sollen, wie geringfügig sie auch sein möge, geht nothwendig dem Glauben vorher. Das Ansehn, welchem wir Glauben schenken, soll geprüft werden [3]. So will er nur einen Glauben, welcher auf Vernunft gegründet ist, und dringt darauf, daß auch dieser Glaube mehr und mehr zur vernünftigen Einsicht uns führe, weil wir zwar in vielen und den wichtigsten Dingen erst glauben müßten, ehe wir erkennen könnten; weil wir aber doch auch nicht beim bloßen Glauben stehn bleiben, sondern weiter vordringend die vernünftige Einsicht in das früher nur Geglaubte suchen sollten. Hierin gilt ihm der alte Spruch: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen; das

1) Ep. 120, 13.

2) Ib. 3. Absit namque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

3) L. l. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae haec persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. De vera rel. 45. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Ib. 46.

Suchen soll uns zum Finden führen und das Finden zum weitern Suchen [1]. Dabei ist er aber der festen Überzeugung, und diese ist ein wesentlicher Theil seines Glaubens, daß wir alles einzusehn im Stande sein werden: Unsere Vernunft hat keine Grenzen; alles hat seinen vernünftigen Grund und ist deswegen der Vernunft zugänglich. Zwar giebt es vieles, wovon wir jetzt den vernünftigen Grund nicht einsehn; aber ein solcher ist doch vorhanden und wir werden ihn einst finden können [2]. Nur die falsche, zum Irrthum verleitete Vernunft ist also zu fliehen [3], und Augustinus ist weit davon entfernt das Gebiet des wissenschaftlichen Nachdenkens durch den Glauben einschränken zu wollen. Aber er nimmt doch den Glauben unter die Grundlagen der Wissenschaft auf; er verlangt, daß er sich einmische in unser wissenschaftliches Denken, und geht keinesweges darauf aus die Wissenschaft abgesondert von den Einflüssen des übrigen vernünftigen Lebens rein aus ihren eigenen Grundsätzen aufzubauen.

Dies wird uns erklärlich, wenn wir seine Ansichten über den Glauben uns entwickeln. Er nimmt den Begriff desselben in der weitesten Bedeutung. Da bedeutet er

---

1) Ep. 120, 3; de trin. XV, 2. Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait propheta, nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum, quem invenit, adhuc quaerit. — — Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat deum.

2) Ep. 120, 4. Quam (sc. fidei viam) si non dimiserimus, — — ad summitatem contemplationis — — sine dubitatione perveniemus. Ib. 5. Et re vera sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit deus?

3) Ib. 6.

ihm die Beistimmung zum Gedanken, einen Act des Willens, welcher dem Gedanken folge, wie schnell er auch bereit sein möchte sich ihm zuzugesellen [1]). Hierbei liegt dieselbe Ansicht zum Grunde, welche in der stoischen Philosophie entsprungen über die christliche Lehre fast allgemein sich verbreitet hatte, daß zu einer jeden Erkenntniß eine Zustimmung des Willens gehöre. Der Wille, bemerkt Augustinus, unterscheide und verbinde. Was im Gedächtniß aufgefaßt worden, darauf wende er die allgemeine Regel der Vernunft an [2]). Der Gedanke oder, wie wir genauer unterscheidend sagen würden, die Vorstellung geht voraus, darauf folgt, wenn sie erfolgt, die Zustimmung des Willens oder der Glaube und die Erkenntniß, wenn sie sich ergeben will, wird erst durch diesen gewonnen. Dies findet selbst bei dem Erkennen der allgemeinen Begriffe statt, welche wir in der ewigen Wahrheit schauen. Aber bei diesen folgt die Erkenntniß auf den Glauben unmittelbar, bei andern Gegenständen nicht, sondern oft ergiebt sich die Erkenntniß erst viel später [3]). Daher giebt es vieles, was wir nur glauben, ohne es zu wissen, aber nichts, was wir wüßten, ohne es zu glauben [4]).

---

1) De praed. sanct. 5. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. — — Ipsum credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.

2) De trin. XI, 6. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Ib. 17; conf. X, 18.

3) De div. quaest. 83 qu. 48. Quae mox, ut creduntur, intelliguntur, sicut sunt omnes rationes humanae, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.

4) De magistro 37.

Es ist aber für die Denkweise des Augustinus sehr bezeichnend, daß er das schwer Verständliche mehr in den sinnlichen Dingen, in dem historisch Gegebenen, als in den Lehren der Religion findet [1]. Darauf beruht es nun, daß er für alles, was wir im praktischen Leben anzunehmen pflegen, für das Dasein der Körperwelt besonders, den Glauben in Anspruch nimmt. Die Erkenntniß der allgemeinen, ewigen Wahrheiten ist uns bei Weitem sicherer, als die Erkenntniß des Körperlichen [2]; auch das, was wir sehen, glauben wir nur, indem wir der Evidenz der gegenwärtigen Dinge trauen [3]. Der Christ wird angewiesen den Sinnen zu glauben in der Evidenz der Dinge; es wird für eine Pflicht desselben angesehn, daß er auf dem Standpunkte seiner Reinigung, welche durch das Zeitliche geschieht, auch den zeitlichen Dingen seinen Glauben schenke. Da ist es mit dem Zweifel des Academikers aus, nicht allein sofern er die Erscheinungen, sondern auch sofern er das Urtheil über die Dinge angreift [4]. Der Glaube, welchen Augustinus im Gegensatz gegen die

---

1) De div. qu. 83 l. l. Hier wird das Historische geradezu für unverständlich ausgegeben, für das, was nur geglaubt, aber nicht verstanden werden könne. Dies schließt sich an die Platonische Unterscheidung zwischen πίστις und ἀλήθεια an (de trin. IV, 24), ist aber, wie wir sehn werden, in der Weise zu beschränken, wie es im Text geschehn.

2) Ep. 120, 9.

3) Enchir. ad Laur. 2.

4) De civ. d. XIX, 18. Creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum. De trin. IV, 24. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem.

Zweifel des Academikers fordert, nimmt eine durchaus praktische Richtung. Wir sollen glauben, weil wir in diesem Leben ohne Glauben an die Dinge, welche wir wahrnehmen, zu gar keinem Handeln kommen würden [1]. Der Glaube, bemerkt er besonders, sei uns nöthig zur Erkenntniß des Willens anderer Menschen, welchen wir nicht sehen könnten, und zeigt dabei auf eine sehr eindringliche Weise, welche Verwirrung aller menschlichen Dinge daraus erfolgen würde, wenn wir diesen Glauben nicht festhalten wollten [2].

Es ist aber klar, daß in dem weiten Sinne, in welchem Augustinus den Begriff des Glaubens nimmt, darunter weder der christliche, noch überhaupt der religiöse Glaube verstanden werden kann. Es ist nur ein Misverständniß, wenn diese Beweise für den Glauben auch für den christlichen Glauben gelten sollen. Wird doch auch dem Platon dieser Glaube zugestanden. Überdies aber muß man es der theologischen Richtung des Augustinus zuschreiben, wie denn Ähnliches schon bei andern Kirchenvätern bemerkt worden ist, daß er solche Elemente unseres Lebens als Beweise für die Nothwendigkeit des Glaubens anführt, welche durch eine tiefer greifende Entwicklung der Wissenschaft dieser hätten gewonnen werden können. Daß er die Wahrheit der Außenwelt nur auf Glauben annimmt, hängt zwar auch mit seinem Vertrauen auf die Führung Gottes zusammen, zeigt aber nicht weniger, daß die Zweifel, von welchen er ausging, doch

1) Conf. VI, 7. Quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus.

2) De fide rer., quae n. vid. 2 sqq.

nicht völlig aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte niedergeschlagen wurden, und deutet eben deswegen darauf hin, daß sie auch schwerlich aus rein wissenschaftlichen Beweggründen hervorgegangen waren. Was ihn beruhigte, das hat er gewollt. Die Bestreitung des Zweifels sollte ihm zeigen, auf der einen Seite, daß wir eine ewige Wahrheit anerkennen müßten, auf der andern Seite, daß wir mit sinnlichen Erscheinungen zu thun hätten, welche uns das Ewige verhüllen und in Betrachtung desselben stören. Um die Erforschung der letztern kümmerte er sich nun weniger, ihm war es wesentlich um die Erkenntniß des Ewigen zu thun. Daher konnte es ihm genügen, daß der Glaube uns das Dasein einer körperlichen Welt bezeuge und daß die praktische Thätigkeit, durch welche wir uns reinigen sollten, um zur Erkenntniß des Ewigen zu gelangen, die Wahrheit der zeitlichen Dinge voraussetze.

Aber seine wissenschaftliche Richtung ist nun hiermit auch gegeben. Sie führt ihn der Untersuchung des Ewigen zu, vornehmlich wie es in unserm Innern gefunden werden soll, wie wir es zuerst im Glauben, alsdann mehr und mehr wachsend in der Erkenntniß uns anzueignen haben, bis wir zum vollkommenen Schauen desselben gelangen. Um ihm in dieser Richtung folgen zu können, müssen wir zunächst die Grundlage in das Auge fassen, von welcher sie ausgeht, den höhern Glauben, den religiösen Glauben, welcher nicht sogleich die Erkenntniß in seinem Gefolge hat, sondern erst allmälig zur Erkenntniß reifen soll.

Es sind zwei Punkte, auf welche Augustinus die Nothwendigkeit dieses Glaubens stützt. Der eine liegt darin, daß unser Streben auf etwas Zukünftiges gerichtet ist,

welches wir als solches nicht sehen können, sondern im Glauben suchen müssen [1]). Wir streben alle nach dem höchsten Gute; an dieses müssen wir glauben, damit wir darnach streben können. Dies ist der höhere Glaube, der Glaube an das, was nicht gesehen, was nicht sinnlich erkannt wird. Ihn spricht Augustinus auch den heidnischen Philosophen nicht gänzlich ab; aber er bemerkt mit Recht, daß er allein nicht ausreiche, wenn damit nicht auch die Hoffnung verbunden wäre, daß wir das höchste Gut erreichen könnten. Daher ist dem Augustinus mit dem rechten Glauben auch die Hoffnung auf das genaueste verbunden [2]). Denn wer die Hoffnung nicht hegt, daß ihm das höchste Gut zu Theil werden könne, der muß an seinem Heile verzweifeln, der kann ihm nicht nachstreben und so leben, wie er leben müßte, um es zu erreichen. Zu dieser Hoffnung gehört im Besondern auch der Glaube, daß wir unsterblich sind nach allem, was uns vom Guten beiwohnt, also wie Augustinus dies weiter erklärt, an Leib und an Seele, weil wir nicht in diesem Leben und überhaupt nicht in der Zeit die ewige Seligkeit erreichen können [3]). Dies hängt nun sehr genau mit dem christlichen Glauben zusammen und soll uns eben zeigen, daß

---

1) De civ. d. XIX, 4, 1. Neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet, ut credendo quaeramus.

2) De civ. d. XIII, 4. Tunc est fides, quando exspectatur in spe, quod in re nondum videtur. Enchir. ad Laur. 2. Cum ergo bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud quam sperantur.

3) De trin. XIII, 25. Beatos esse se velle omnes in corde suo vident. — — Multi vero immortales se esse posse desperant, cum — — beatus nullus esse aliter possit; volunt tamen etiam immortales esse, si possent, sed non credendo, quod possint, non ita vivunt, ut possint. Necessaria ergo est fides etc.

die heidnische Philosophie, wiewohl auf Glauben beruhend, doch nicht den rechten und vollständigen Glauben hege, durch welchen wir allein gerettet werden können. Noch entschiedener aber, obgleich an das eben Bemerkte sich anschließend, weist die Betrachtung auf den christlichen Glauben hin, daß wir auch zur Hoffnung des höchsten Gutes den Weg erblickt haben müßten, auf welchem wandelnd wir unser Ziel erreichen könnten. Nur wenn wir den Weg sähen, könnten wir auch den Muth schöpfen und die Kraft in uns finden diesen Weg zu wandeln. Weil nun die heidnischen Philosophen zwar den Glauben an das höchste Gut hatten, aber nicht den rechten Weg sahen es zu erreichen, nicht Gott vertrauten, sondern in ihrem eiteln Stolze nur ihren eigenen Gedanken folgen wollten, darum sind sie in ihre Irrthümer über das höchste Gut gestürzt worden [1]. Mit diesem ersten Punkte hängt der zweite sehr genau zusammen und fügt zu demselben nur noch ein neues Moment. Daß nemlich das höchste Gut uns nicht gegenwärtig ist, das beweist sich in unserer Abhängigkeit von zeitlichen Vorstellungen oder darin, daß wir dem sinnlichen Leben unterworfen sind. Dies konnte als eine nothwendige Folge davon angesehn werden, daß wir noch unvollkommen sind und deswegen nach dem Guten streben müssen; denn ein solches Streben geht nothwendig durch das Zeitliche und Sinnliche hindurch. Auch übersieht Augustinus dies nicht; vielmehr sind seiner Ansicht nach alle Geschöpfe

1) De civ. d. XI, 2. Si inter eum, qui tendit, et illud, quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur, qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit? Ib. XIX, 4.

veränderlich und ihr erster Zustand kann nicht als vollkommen gedacht werden [1]). Aber er liebt es doch bei Weitem mehr seinen Standpunkt in der Erfahrung des gegenwärtigen Lebens zu nehmen, welches ihm als so verdorben erscheint, daß er es für unmöglich hält seine Mängel aus einer natürlichen Entwicklung der ursprünglichen Keime abzuleiten; er betrachtet sie vielmehr als Folge der Ausartung, des Abfalls vom Guten. Deswegen nimmt sein Beweis von dieser Seite gewöhnlich die Form an, daß der Glaube uns nöthig sei wegen der Sünde, um uns zu reinigen von dem Bösen, welches uns aus alter Zeit anklebt [2]). Denn durch die Sünde wäre unser Auge getrübt für das Übersinnliche, durch sinnliche Mittel daher müßten wir, in der sinnlichen Welt lebend, erst geheilt werden, ehe wir das Übersinnliche schauen könnten. Diese Mittel trügen nun das Bild und die Verheißung des Übersinnlichen an sich, damit wir an das erinnert würden, was wir verloren hätten, und durch den Glauben an die göttliche Hülfe und das göttliche Ansehn von da uns wieder erheben könnten, wohin wir gefallen wären [3]). Alles, was wir

1) Ib. XIV, 10; de vera rel. 35.

2) De civ. d. XI, 2. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perfruendum incommutabile lumen, — — fide primum fuerat imbuenda atque purganda. De vera rel. 45.

3) De vera rel. l. l. Sed quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat.

erkennen, fassen wir in sinnlichen Bildern auf, weil wir sinnlich sind; aber wir müssen, so lange wir dies nicht vermeiden können, den Glauben hegen, daß in diesen sinnlichen Bildern eine übersinnliche Wahrheit verborgen ist [1]. Dem Augustinus, welcher von der innern Wahrheit und unmittelbaren Gewißheit unseres Ich, unseres Seins, Denkens und Lebens ausgeht, erscheint es als etwas Seltsames, daß wir so sehr dem Sinnlichen und Körperlichen anhängen, welches doch viel weniger gewiß ist, als unser eigenes geistiges Sein, welches uns auch viel ferner liegt, als dieses; aber dennoch ist es so, unsere Gewohnheit, wie sie auch entstanden sein möge, hält uns am Körperlichen gefesselt und zieht uns immer wieder, wenn wir uns eine Zeit lang über dasselbe erhoben haben, zu ihm zurück. Dies ist ihm ein sicheres Zeichen, daß wir ausgeartet sind und abgefallen von dem Guten, welchem wir anhangen sollten. Wir sollten über den Körper herschen, lassen uns aber von ihm überwältigen. Deswegen müssen wir auch im Körperlichen die Heilsmittel aufsuchen und in ihm den Ähnlichkeiten und Bildern des Übersinnlichen im Glauben, aber nicht im Schauen nachspüren [2]. Dies ist die Richtung unseres Geistes, welche unserm gegenwärtigen Zustande geziemt, das Unreine unseres frühern Lebens im Gedächtniß auszulöschen, indem wir auf das blicken, was vor uns liegt, vertrauend im Suchen, bis wir zur Erkenntniß gelangen, vertrauend auf Gottes Hülfe, vertrauend auf ein künftiges

---

1) De trin. VII, 11 sq.

2) De trin. XI, 1.

Leben, in welchem die Erkenntniß des Ewigen erst zur Vollkommenheit gelangen kann [1]).

Beide Punkte, auf welche Augustinus seinen Glauben stützt, hängen auf das genaueste mit dem praktischen Leben zusammen. Es ist die Zukunft, welche dieser Glaube sucht, eine Zukunft, welche nur durch die gesunde und kräftige That erreicht werden kann. Daher schließt sich auch an den Glauben die Hoffnung, an die Hoffnung die Liebe an, welche nichts anderes ist, als der verstärkte Wille [2]). Erst durch die Liebe wird der Glaube thätig; der Glaube ohne Werke ist todt [3]). Eben so wie wir an die Wahrheit glauben und sie hoffen müssen, damit wir sie erreichen können, eben so müssen wir sie auch wollen und unsere ganze Liebe ihr widmen, um zu ihr zu gelangen. Denn nur eine ausschließliche Liebe darf dem gewidmet werden, was das Höchste ist. Wer noch etwas anderes liebt, als die Wahrheit, der ergiebt sich dem Schein, dem Irrthum. So haben wir auf Gott unsere Liebe zu richten und alles andere nur in ihm zu lieben. Diese Liebe muß nothwendig der Erkenntniß vorausgehn; denn

1) De trin. IX, 1. Perfectionem in hac vita dicit (sc. apostolus) non aliud, quam ea, quae retro sunt, oblivisci et in ea, quae ante sunt, extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud, quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Ib. XIV, 4.

2) De trin. XV, 38 fin.; 41. — Amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas.

3) Enchir. ad Laur. 2; de civ. d. XIX, 27. Fides sine operibus mortua est. — — Fides per dilectionem operatur.

um Gott zu erkennen, müssen wir es verdienen. Seine Erkenntniß kann nur als Belohnung unseres Strebens oder unserer Liebe eintreten und kann daher der Liebe nicht vorausgehn [1]. Hieraus folgt es denn auch unausbleiblich, daß überhaupt ohne die wahre Liebe, welche mit dem wahren Glauben vereinigt ist, keine wahre Erkenntniß stattfinden kann; denn es giebt ja keine andere Erkenntniß als die Erkenntniß der Wahrheit, und in diesem Sinne sind die Abmahnungen gegen thörige Neugier und eitle Forschung zu nehmen, wenn sie in das rechte Licht gerückt werden sollen. Sie sollen uns vor der Forschung warnen, welche nicht in der Liebe zu Gott oder zur Wahrheit gegründet ist. Wer aber diese besitzt, der darf auch ohne Besorgniß forschen [2]. Daher ist zur wahren Erkenntniß vor allen Dingen der Glaube nöthig, durch welchen wir uns dem Guten zuwenden, damit wir so gereinigt das Gute sehen und Gott in unserm Herzen erblicken können [3]. Dies wirft er nun den heidnischen

1) De mor. eccl. cath. 47. Diligamus igitur deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cujus promissione gaudemus, nec praemium potest praecedere merita priusque homini dari, quam dignus est. — — Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. Doch soll auch die Liebe sich erst im ewigen Leben erfüllen, daher verbessert Augustin retr. I, 7, 4 das plena in sincera.

2) De div. qu. 83 qu. 68, 2.

3) Ib. 8. Quapropter cum vivere non possint, nisi recte vivant, nec recte vivere valeant, nisi credant, manifestum est a

Philosophen vor, daß sie den Glauben nicht hätten, daß ihnen die Hoffnung und die Liebe fehlten, durch welche das Herz gereinigt werden müsse, und daß sie deswegen auch nichts Gutes vermöchten und die Wahrheit nicht zu erkennen im Stande wären. Ihnen wird deswegen auch alle Tugend abgesprochen. Wir sehen wohl, daß wir seine Folgerung nicht abweisen könnten, wenn die Voraussetzung richtig wäre. Er setzt aber voraus, daß unser Geist, wenn er den christlichen Glauben nicht hat, vergeblich gegen die sinnliche Begierde ankämpft und ihr beständig unterworfen vom Laster sich nicht zu reinigen vermag. Er gesteht wohl zu, daß dabei eine Beherschung des Leibes und ein siegreicher Kampf gegen das einzelne Laster möglich sei; aber alles dies nicht aus den rechten Beweggründen, weil die Heiden ohne Erkenntniß des wahren Gottes, vielmehr bösen Dämonen hingegeben, auf sich selbst vertrauend und von Stolz aufgeblasen nur andere Laster durch das schlimmste aller, durch Stolz und Ruhmsucht, zu unterdrücken vermöchten [1]).

Wenn wir nun so seine Lehre über den Glauben in

fide incipiendum, ut praecepta, quibus a saeculo hoc avertuntur, cor mundum faciant, ubi videri deus possit.

1) De trin. IV, 20; de civ. d. V, 13; XII, 6; XIV, 13; XIX, 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. — — Nam licet a quibusdam tunc, cum ad se ipsas referantur, verae et honestae putentur esse virtutes, nec propter aliud expetantur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. De div. quaest. 83 qu. 36, 4. Dei timor — inchoat sapientem. Dies sind die glänzenden Laster der Heiden.

die heftigste Polemik ausbrechen sehen sogar gegen die heidnischen Philosophen, welchen er selbst eine große Anregung zur richtigen Erkenntniß verdankte, so müssen wir uns wohl eingestehn, daß er den Glauben doch auf eine zu beschränkte Weise faßte, welchen er zur Grundlage aller Wissenschaft und alles Guten machen wollte. Augustinus kann oder will nicht leugnen, daß in den Heiden auch Tugend nur der Tugend wegen war, er kann nicht leugnen, daß sie eine Wissenschaft besaßen auch von göttlichen Dingen; aber anstatt daraus zu schließen, daß auch ein Glaube und eine Liebe zum Guten und zur Wahrheit ihnen beiwohnte, schließt er umgekehrt, weil ihnen der wahre Glaube gefehlt hätte, so hätten sie auch nicht die wahre Tugend, nicht die wahre Wissenschaft besitzen können. Unstreitig hat hier der christliche Glaube eine ausschließende Wendung genommen. Wo er fehlt, da mag alles sein, was da will, das Lobenswertheste wird kein Lob empfangen, weil es die Farbe oder den Grad des Christlichen nicht an sich trägt. Dies würde uns jedoch für das Philosophische wenig kümmern, sollte nicht von dieser Entwicklungsstufe des christlichen Glaubens, wenn sie auch die höchste sein sollte, auch die Erkenntniß philosophischer Wahrheit abhängig gemacht werden. Wenn wir nun auch keinesweges leugnen wollen, daß dies etwas Wahres enthalte, — unser Begriff der christlichen Philosophie beruht ja auf derselben Voraussetzung — so müssen wir doch befürchten, daß durch die Ausführung des Gedankens, welcher nur den christlichen Glauben, und zwar so wie Augustinus ihn sich denkt, als die richtige Grundlage der philosophischen Erkenntniß gelten lassen will,

auch die Ansicht vom philosophischen Erkennen der Wahrheit eine schiefe Wendung erhalte. Hierüber können wir aber nur dadurch uns unterrichten, daß wir untersuchen, wie Aristoteles den Gegenstand der Wissenschaft und unser Verhältniß zu ihm sich denkt.

Drittes Kapitel.

Über Gott und unsere Erkenntniß Gottes.

Die Erklärungen über den Begriff Gottes, welche wir beim Augustinus finden, haben meistens eine sehr allgemeine Haltung, bewegen sich aber auch in den verschiedensten Formeln, und die Freiheit, welche er im Gebrauch solcher Formeln sich nimmt, ist offenbar nicht eine Folge der dialektischen Ungenauigkeit oder des Schwankens über die Stelle, welche er diesem Begriffe unter allen übrigen anzuweisen habe, sondern sie geht von dem Bewußtsein aus, daß der Gedanke Gottes zwar in allem unsern Denken wirksam und uns gegenwärtig sei, aber eben deswegen auch in keinem besondern Gedanken sich ausdrücken lasse, und daß es uns wenig helfe in einer Formel einen Begriff auszudrücken, welcher überall in allem Denken waltet, aber nie besonders sich darstellt. Hierin herscht die Platonische Lehre, daß der Begriff Gottes der höchste, aber deswegen auch unbestimmbar sei. Mit unsern Definitionen, bemerkt Augustinus, kommen wir nicht zu Ende; wir müssen etwas unmittelbar Bekanntes

voraussetzen, welches keiner Definition bedarf [1]). Dies ist nun eben der höchste Gegenstand unseres Denkens, welchen wir nicht durch irgend einen andern Gedanken ausdrücken können. Mit größerer Wahrheit denken wir Gott, als wir über ihn sprechen, mit größerer Wahrheit ist er, als wir ihn denken [2]). Wir müssen daran zweifeln, ob wir irgend etwas über ihn im eigentlichen Sinn der Worte aussagen können [3]), so wie überhaupt Augustinus nach der Erkenntniß des Übersinnlichen strebend bemerkt, daß wir nur Weniges im eigentlichen Sinn reden [4]). Daher gesteht er sich, daß Gott besser gewußt werde im Nicht-Wissen, als im Wissen, ja daß die Seele keine andere Wissenschaft von ihm habe, als zu wissen, wie sie ihn nicht wisse [5]). Nicht leicht läßt sich ein Name für ihn finden; das höchste Ding möchte man ihn nennen, aber er ist vielmehr die Ursache aller Dinge; vielleicht paßt auch dieser Name nicht für seine Herlichkeit [6]). Dem Augustinus, welcher aus Irrthümern über Gott sich herausgearbeitet hatte, mußte es schon eine wichtige Sache sein nur durch verneinende Formeln solche Irrthümer ab-

---

1) C. Acad. I, 15 mit unmittelbarer Beziehung auf den Begriff der Weisheit, dessen Zusammenhang mit dem Begriffe Gottes schon aus dem Frühern bekannt ist.

2) De trin. VII, 7. Verius enim cogitatur deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

3) Ib. V, 11.

4) Conf. XI, 26.

5) De ord. II, 44. Qui scitur melius nesciendo. Ib. 47. Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat.

6) De doctr. Chr. I, 5.

weisen zu können [1]; aber es konnte ihm auch nicht verborgen bleiben, daß die Verneinung des Irrthums selbst ein Wissen voraussetze, da er in jedem Nicht-Wissen ein Wissen des Nicht-Wissens und die Gegenwart des Begriffs der Wahrheit fand. Daher bezweifelt er zwar von vornherein in keiner Weise, daß wir Gott nicht erkennen können wie eine mathematische Wahrheit oder einen andern allgemeinen Begriff der Wissenschaft, denn er ist vielmehr das überschwengliche Licht, welches alles erleuchtet, als einer der Gegenstände, welcher erleuchtet wird [2], weiß aber auch sehr gut, daß eben dies schon eine Bestimmung über die Art abgiebt, in welcher wir ihn denken sollen. Es liegt darin, daß er ein unmittelbares Verhältniß zu unserm denkenden Geiste hat [3], welchen er erleuchtet, und wie schon früher gesagt, die Wahrheit ist, welche allen vernünftigen Wesen ihr Sein und ihr Erkennen gewährt [4].

Daher ist es denn auch eine Voraussetzung des Augustinus, daß wir ein Wissen von Gott haben, welcher Art es auch sein möge. Wir würden ihn nicht anrufen können, wenn wir nicht von ihm wüßten. Wir müssen ihn von andern Gegenständen unterscheiden, wenn wir ihn als etwas von andern Gegenständen Unterschiedenes an-

---

1) De trin. VIII, 3. Non enim parvae notitiae pars est, — — si antequam scire possimus, quid sit deus, possumus jam scire, quid non sit.

2) Solil. I, 11; 15; de gen. ad lit. XII, 59.

3) De mus. VI, 1. Qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet.

4) Conf. VII, 16.

rufen sollen [1]). So müssen wir also auch in irgend einer Weise seinen Begriff bestimmen können, wie unvollkommen es auch sei. In dieser Überzeugung stellt Augustinus seine allgemeinen Begriffbestimmungen über Gott auf. Sie weisen uns alle nur auf das Höchste hin, was wir denken können. Gott ist das höchste Sein, das Sein im höchsten Sinne (summe esse), welches ausdrücklich entgegengesetzt wird dem Sein in irgend einer besondern Art; denn dies besondere Sein wird von Gott nur hervorgebracht [2]). So ist er auch das Leben und das Erkennen und der Wille, alles dies im höchsten Sinn, in einem Sinn genommen, über welchen nichts geht, und zusammengefaßt zu einer vollkommenen Einheit, in welcher kein Unterschied ist des Einen von dem Andern [3]). Diese Ausdrücke weisen auf ein vernünftiges Wesen hin, dessen Sein nichts als vernünftiges Denken, nichts als Leben und Thätigkeit ist. Augustinus ist bemüht uns darauf aufmerksam zu machen, daß die Vernunft, welche wir Gott beilegen möchten, nicht nach dem unvollkommenen Maße gemessen werde, nach welchem wir unsere Vernunft messen dürfen. Denn bei uns bilden das Sein, das

1) Conf. I, 1. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. Wer Gott liebt, muß ihn kennen. Conf. VII, 16. Caritas novit eam (sc. veritatem). De trin. VIII, 12.

2) De civ. d. XXII, 24, 1. Qui summe est et facit esse, quidquid aliquo modo est.

3) De trin. VI, 11. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus, ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia. Conf. XIII, 12.

Wissen und der Wille zwar eine Einheit, können und müssen aber doch auch von einander unterschieden werden; in Gott aber ist ein solcher Unterschied nicht statthaft [1]). Wenn daher Gott der Verstand genannt wird, in welchem alles ist, so wird auch sogleich hinzugesetzt, daß er vielmehr alles sei oder das Princip aller Dinge [2]), d. h. in ihm liege nicht allein alles dem Vermögen nach, wie in unserm Verstande, sondern er denke wirklich alles und sei der Grund aller Gedanken der Geschöpfe. Zu diesen Erklärungen, welche alles in Gott zusammenfassen sollen, was irgend einen Werth hat, gehören denn auch die oft wiederholten Formeln, daß Gott das sei, in welchem, aus welchem, von welchem und durch welches alles wahr sei, was wahr sei [3]), Formeln, an welche sich alsdann auch ähnliche verneinende Ausdrücke anschließen, Gott als das bezeichnend, über welchem, außer welchem und ohne welches nichts sei [4]). Nicht weniger gehören hierher solche Erklärungen über den Begriff Gottes, welche ihn über einen jeden Gegensatz hinausrücken; denn weil er alles umfaßt, was wahrhaft ist, muß er auch alle Gegensätze in sich vereinen und kann nicht durch einen derselben in Gegensatz gegen den andern ausgedrückt werden. Dem höchsten Sein kann nichts anderes entgegengesetzt werden, als das Nicht-Sein; alles daher, welchem ein Sein mit

1) De trin. XV, 12.

2) De ord. II, 26.

3) Solil. I, 3. Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia etc. De quant. an. 77; de vera rel. 113; conf. I, 2.

4) Solil. I, 4.

Recht beigelegt wird, ist ihm nicht entgegen [1]). Das Unendliche ist in ihm in unaussprechlicher Weise begrenzt, indem es sein Verstand umfaßt; seine Weisheit ist vielfach einförmig und einförmig vielfach [2]). Einfachheit und Vielfachheit kommen ihm in gleicher Weise zu; denn nicht in unwürdiger Weise nennen wir ihn groß, gut, weise, selig und sonst noch andere Prädicate legen wir ihm mit Recht bei; aber seine Größe ist seine Weisheit, seine Güte ist von seiner Weisheit nicht unterschieden und so sind alle diese Prädicate mit seinem Sein eins und dasselbe [3]). Er ist beständig bewegt und beständig in Ruhe [4]); in Thätigkeit versteht er es zu ruhen und in Ruhe thätig zu sein; das Zeitliche bewegt er, ohne daß er zeitlich wäre [5]). In allen diesen Formeln wird etwas verlangt, was unser Fassungsvermögen übersteigt, und Augustinus ist sich dessen wohl bewußt; er weiß es, daß unser Denken an dem Zeitlichen hängt; er verlangt deswegen, daß wir vom Zeitlichen uns reinigen sollen, um Gott zu denken [6]). Er weiß es nicht weniger, daß wir uns nicht völlig reinigen können oder dürfen, sondern im Zeitlichen lebend der zeitlichen Heilmittel bedürfen; aber eben deswegen sollen wir den Glauben hegen an das, was über dem Zeitlichen ist, und in den Heilmitteln die Verkündi-

1) De civ. d. XII, 2.
2) Ib. 18.
3) De trin. VI, 6 sqq.; XV, 7 sqq.
4) Conf. XIII, 37.
5) De civ. d. X, 12. Temporalia movens temporaliter non movetur. Ib. XII, 17, 2. Novit quiescens agere et agens quiescere. De trin. I, 3.
6) De trin. l. l.

gung der künftigen Gesundheit erblicken [1]. Alles dies zusammenfassend bedient sich Augustinus der bekannten Formel, daß der Begriff Gottes in keiner der Kategorien ausgedrückt werden könne [2]. Diesen Satz beweist er in verschiedener Weise, doch geht alles in seinen Beweisen auf zwei Punkte zurück, theils auf die Einfachheit, theils auf die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit Gottes. Beide Eigenschaften hängen dem Augustinus auch auf das genaueste zusammen; denn das Einfache kann nicht verändert werden, weil eine jede Veränderung eine Trennung dessen, was hat und was gehabt wird, also des Subjects vom Prädicate und mithin eine Zusammensetzung voraussetzt [3]. Weil nun Gott unveränderlich ist, so kommt ihm kein Accidens zu und alle Relationen, welche ihm beigelegt werden, sind zwar von seiner Substanz verschieden, dürfen aber doch nicht als etwas Veränderliches an ihm gedacht werden [4]. Seine Einfachheit aber in dem weiten Sinne, in welchem sie nach dem vorher Angeführten gefaßt wird, schließt jeden Unterschied eines Habens, einer Größe oder Beschaffenheit aus, welche ihm beigelegt werden könnte [5]. Bei den veränderlichen Dingen ist eben deswegen, weil sie veränderlich sind, die Substanz von den veränderlichen Beschaffenheiten, Zuständen u. s. w. trennbar und zu unterscheiden, aber nicht so bei dem unveränderlichen Wesen, welches in unveränderlicher Einheit

1) De trin. IV, 24.
2) Conf. IV, 29; de trin. V, 6.
3) De civ. d. XI, 10.
4) De trin. l. l.
5) Conf. l. l.

mit allem ihm Zukommenden besteht und bei welchem wir also durchaus keinen Grund haben seine Prädicate von seinem Subjecte zu unterscheiden. Den Geschöpfen werden ihre Eigenschaften beigelegt; sie haben nur Theil an denselben; aber Gott werden sie nicht beigelegt; er ist vielmehr das Princip, an welchem alles Theil hat und durch welches alles seine Beschaffenheit erhält [1]). Daher scheut sich Augustinus auch Gott eine Substanz zu nennen; das Wort Essenz gefällt ihm besser [2]); er deutet aber auch an, daß alle diese Ausdrücke, wie sie auch gewählt werden möchten, doch den Begriff Gottes im eigentlichen Sinne auszudrücken nicht geeignet wären, und hält es deswegen für gerathen dem Sprachgebrauche der Kirche sich anzuschließen [3]). Darin sind denn alle verneinende Bestimmungen über den Begriff Gottes ihm gegründet; denn alles, was von Gott in bejahender Weise nicht unschicklich ausgesagt werden kann, steht doch unter der Bedingung, daß es nicht in der Weise menschlicher Aussagen gefaßt werde, weil diese immer das Subject vom Prädicate unterscheiden. Gott ist ohne Zweifel gut zu nennen; denn alle Menschen stimmen darin überein, daß

---

1) De civ. d. XI, 10, 2 sq.; de trin. XV, 8; ep. 120, 16; de div. qu. 83 qu. 23.

2) De trin. III, 21; V, 3; VII, 10. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est, quidquid aliud de illo ad illum dicitur. — — Unde manifestum est deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur.

3) Ib. II, 35; ep. 120, 17.

nichts besser und erhabener sei, als er, und daß jedes, was weniger gut sei, als ein anderes, nicht in Wahrheit Gott genannt werden könne [1]; aber dennoch ist dabei zu bedenken, daß wenn wir ihm das Gute beilegen, dies nicht als seine Qualität zu denken sei; eben so ist er groß ohne Quantität, Schöpfer ohne Bedürftigkeit, ohne Lage allen Dingen vorsitzend, ohne Haltung alles habend, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig dauernd, ohne alle Veränderung Veränderliches thuend und nichts leidend [2]. Wenn Gott Princip genannt wird, so haben wir darin doch nur den Ausdruck eines Verhältnisses zu sehen, welches ihm beigelegt wird [3]. So legen wir ihm viele Verhältnisse bei, auch zu zeitlichen Dingen, zu der Welt, welche geworden ist, und zu den einzelnen Geschöpfen in ihr; diese Verhältnisse können wir nicht anders als zeitlich denken; aber Gott dürfen wir sie nicht in zeitlicher Weise, nicht als etwas Accidentelles zuschreiben [4]. Selbst den Gedanken will Augustinus nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Gott beilegen; nur in derselben bildlichen Weise, in welcher die Schrift vom Vergessen Gottes spräche, schriebe sie ihm auch Gedanken zu; denn der Gedanke bezeichne etwas Veränderliches; er komme aus

1) De doctr. Chr. I, 7; de lib. arb. II, 14.

2) De trin. V, 1. Ut sic intelligamus deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

3) Ib. 14.

4) Ib. 17.

der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Formlosigkeit und Formbarkeit zur Form, in Gott aber sei kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit [1]). Es giebt drei Weisen über Gott zu irren, entweder indem man ihn mit Bildern seiner Einbildungskraft verwechselt oder indem man ihn nach körperlichen Dingen oder nach geistigen Geschöpfen beurtheilt. Der erste Irrthum ist der schlimmste, denn er legt Gott etwas bei, was gar nicht vorhanden ist und keine Wahrheit hat; aber Gott ist auch nicht einem körperlichen Dinge zu vergleichen, denn alles Körperliche ist theilbar und seine Theile sind kleiner als das Ganze; Gott dagegen muß als eine Einheit gedacht werden, welche überall ganz ist; er ist nicht vergleichbar mit geschaffenen Geistern; weil er nicht veränderlich ist, wie diese [2]).

Man könnte manchen der Ausdrücke, in welchen Augustinus den Begriff Gottes darzustellen sucht, eine Neigung zum Pantheismus vorwerfen, wie ja auch seine Vorliebe für die Neu-Platonische Philosophie hierzu einen Vorwand abgeben könnte. Allein die Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, zwischen Gott und der Welt, welche dem Augustinus unerschütterlich feststeht, bildet ein hinlänglich starkes Gegengewicht gegen alle pantheistische Verirrungen und läßt ihn in keinem Augenblicke die Wahrheit Gottes oder die Wahrheit der Welt oder beider wesentliche Verschiedenheit vergessen. Zwar

---

1) De trin. XV, 25. Verbum dei sine cogitatione dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile, quod esse etiam possit informe.

2) Ib. I, 1; conf. III, 12.

steht ihm die Überzeugung fest, daß Gott die alleinige Wahrheit sei und daß nur die ewige Wahrheit als Ziel unseres wissenschaftlichen Strebens angesehn werden dürfe; aber man würde diese Lehre falsch deuten, wenn man glaubte, es sollte dadurch das Sein und die Wahrheit der Welt aufgehoben werden. Das Für-sich-sein der weltlichen Dinge, ihr Werden in der Zeit bezweifelt Augustinus deswegen nicht, wie wir gesehn haben, sondern neben der ewigen Wahrheit erkennt er die Wahrheit der zeitlich strebenden Dinge an, nur daß alle Wahrheit, welche in dieser ist, auch in der ewigen Wahrheit sein muß. Eben so erklärt sich Augustinus gegen die Meinung, daß Gott die Welt sei oder die Weltseele; weil dies nur unwürdige Vorstellungen von Gott mit sich führen würde [1], und in demselben Sinne verwirft er die Meinung, daß die vernünftigen Seelen Theile Gottes wären [2]. Das vollkommene Sein, welches er Gott beilegt, umfaßt zwar nothwendiger Weise alles Sein in sich, was wahrhaft ist; aber es umfaßt dieses Sein doch in solcher Weise, daß es nichts von allen Dingen der Welt ist, und indem es alles bewirkt, doch keine dieser Wirkungen ihm beigelegt werden kann, als seine Thätigkeit; denn sonst würden zeitliche Thätigkeiten ihm zukommen. Er wirkt alles in den Dingen so, daß diese doch ihre eigenen Thätigkeiten haben [3]. Wir sehen, wie dies die

1) De civ. d. IV, 12; VII, 5. Mit den Neu-Platonikern nahm er früher die Weltseele an und betrachtete die Welt als ein belebtes Wesen; später bezweifelte er diese Ansicht, ohne sie geradezu verwerfen zu wollen. Retr. I, 11, 4.

2) De civ. d. IV, 13.

3) Ib. VII, 30. Haec autem facit atque agit unus verus

Freiheit der Dinge in der Welt behauptet, welche, ohne Schwankungen festgehalten, die sicherste Schutzwehr gegen den Pantheismus ist. Augustinus hält sie in diesem Sinne besonders in Rücksicht auf das Böse fest. Wer könnte es ertragen, daß die vernünftigen Seelen als Theile Gottes angesehn würden, wenn er bedenkt, daß sie das Schmählichste dulden, daß sie verdammungswürdige Thaten begehn [1]? Wenn auch von Gott alle Kräfte der Welt sind, so doch keinesweges alle Beschlüsse des Willens; die bösen Beschlüsse können von ihm nicht hergeleitet werden, weil sie gegen seine Ordnung, gegen die Natur sind [2]). Zwar wird auch bemerkt, daß der böse Wille nur Eitles hervorbringe [3]); aber wir werden sehn, daß dieses Eitle doch als etwas sehr Dauerhaftes vom Augustinus gedacht wird. Diese Fragen genauer zu erörtern müssen wir uns jedoch für einen spätern Theil unserer Untersuchungen vorbehalten.

Wenn wir uns nun alle diese Gedanken überlegen, in welchen Augustinus den Begriff Gottes weniger zu erklären, als zu beschreiben sucht, indem er ihn in einer Verbindung einzelner theils verneinender, theils bejahen-

deus, sed sicut deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse.

1) De civ. d. IV, 13.

2) Ib. V, 8. A quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ib. 9, 4. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est.

3) Ib. XII, 8.

der Bestimmungen auseinandersetzt, so bleibt als das Wesentliche, in allem Wechsel dieser Zusammenstellungen Festgehaltene übrig, daß wir in unserm vernünftigen Streben überhaupt ein Höchstes und Letztes, ein Bestes, eine einige und unwandelbare Wahrheit anzuerkennen haben, welches Ziel unseres vernünftigen Strebens wir in den einen Begriff Gottes zusammenfassen. Gehen wir hiervon aus, so können wir nicht daran zweifeln, ob wir diesem Begriffe Wahrheit zuschreiben sollen oder nicht. Daß die Wahrheit Wahrheit habe, bedarf nicht erst des Beweises. Zwar finden wir beim Augustinus zuweilen ein Bestreben die Gründe auseinanderzusetzen, auf welchen sein Glaube an Gott beruht; aber wenn wir sie genauer betrachten; so laufen sie doch alle auf das hinaus, was wir schon früher auseinandergesetzt haben, daß der Begriff Gottes, eins mit dem Begriffe der Wahrheit, mit einer Gewißheit uns beiwohne, welcher kein Zweifel widerstehn könne. Sich anschließend an die Eintheilung der alten Philosophie findet Augustinus in allen drei Theilen derselben den Begriff Gottes gegründet, indem die göttliche Weisheit, unveränderlich in ihrem Sein, sowohl ethisch das höchste Gut sei, als physisch die Ursachen aller Dinge umfasse, und logisch die Sicherheit alles Denkens gewähre [1]. Besonders aber hält er sich an den zuletzt erwähnten Punkt, weil der Begriff der Wahrheit, in welchem alle Erkenntniß gegründet ist, zunächst eine logische Bedeutung hat. Diese Wahrheit im höchsten, im unbedingten Sinn, haben wir gesehn, ist ihm unveränderlich und daher einfach,

1) Ep. 118, 20; cf. de civ. d. VIII, 6 — 8.

höher als das Körperliche, höher als der geschaffene Geist, und hierin findet er die Hauptbedingungen, welche zu der Einsicht gehören, daß ein Gott von uns angenommen werden müsse [1]). Daher ist es auch nur scheinbar, wenn er die Wahl gestattet entweder anzunehmen, daß die Wahrheit, welche wir nicht leugnen können und welche höher ist, als unser Geist, Gott sei, oder daß es noch etwas Höheres als diese Wahrheit gebe und daß dieses Höhere Gott sei [2]); denn Augustinus ist keinesweges, wie Platon und seine Anhänger, dazu geneigt etwas Höheres als die Wahrheit anzunehmen. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfaßt [3]). Aber nicht weniger fest steht dem Augustinus auch die Überzeugung, daß Gott das höchste Gut sei, an dessen Wahrheit wir nicht zweifeln können, weil wir alle nach ihm streben [4]). Ohne dies höchste Gut würde kein anderes Gut sein; nur durch Theilnahme an demselben ist ein jedes gut, was wahrhaft gut ist. Es ist nicht weit entfernt von uns, denn in ihm leben und weben und sind wir [5]). Was bedürfen wir eines weitern Beweises? Auch ist dieses höchste Gut nicht verschieden von der Wahrheit; denn nur das wahre Sein kann geliebt

---

1) De civ. d. VIII, 6.

2) De lib. arb. II, 39. Man hat mit Recht bemerkt, daß in dieser Argumentation von §. 11 — 39 die Keime des so genannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes liegen.

3) De vera rel. 57; de trin. VIII, 3.

4) Ib. 4. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

5) Ib. 5.

werden; unsere Seele liebt nothwendig die Wahrheit, welche sie sucht [1], und wenn sie dieselbe liebt, muß sie dieselbe auch kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben [2]. Man könnte bei diesen Beweisen oder vielmehr bei diesen Berufungen auf die unmittelbare Überzeugung, welche uns beiwohne, daß der Begriff Gottes Wahrheit habe, vielleicht dies vermissen, daß sie zwar eine unbedingte Wahrheit und ein höchstes Gut forderten, aber doch nicht darthäten, daß dieselben als vorhanden vorausgesetzt werden müßten, denn es genügte vielleicht anzunehmen, daß sie werden sollten. Dagegen erinnert aber Augustinus, daß bei der ewigen Regel, nach welcher alles beurtheilt werden müsse, keine Rede von einem Sollen sein könnte. Vielmehr müsse nach ihr alles sich richten und sie sei deswegen als das Frühere anzusehn, welches nicht anders als sein könne; ein Werden dürfe dem Ewigen nicht beigelegt werden [3]. Wenn nun von dieser Seite her der Begriff Gottes dem Augustinus vollkommen sicher steht, so verschmäht er doch nicht auch von physischer Seite her auf die Nothwendigkeit desselben zu dringen. Da betrachtet er die Schöpfung als den Beweis einer weisen und vollkommenen Ursache, indem sie zwar als gut und weise und schön geordnet sich ausweist, aber doch

---

1) De lib. arb. II, 36; de vera rel. 21; de trin. VIII, 5.

2) Ib. 6; X, 1.

3) De vera rel. 57 sq.; ep. 162, 2. Habes enim librum de vera religione, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur ratione cogi deum esse, vel ratiocinando effici deum esse debere. — — Homo enim sapiens esse debet, si est, ut maneat, si nondum est, ut fiat, deus autem sapiens non esse debet, sed est.

auch alle Geschöpfe als unvollkommen sich zeigen und auf etwas Höheres deuten, weil wir bei ihrer Unvollkommenheit uns nicht beruhigen können. Er sieht die Betrachtung aller dieser Dinge doch nur wie eine Leiter an, durch welche wir allmälig von der äußern Natur zu den Tiefen der Seele emporklimmen und von da weiter zu dem, was über der Seele ist, zu Gott, gelangen sollen [1]. Von dieser Seite erscheint ihm Gott als der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, als die höchste Schönheit, welche alle Schönheit in sich umfaßt, aber dabei über jede körperliche Schönheit sich erhebt [2]. Aber wie gern auch Augustinus besonders der letzten Auffassungsweise sich zuwendet, so daß in ihr einer der Grundzüge seiner Denkart nicht zu verkennen ist, so stellt er doch keinesweges in Abrede, daß wir durch das veränderliche Geschöpf an die beständige Wahrheit nur erinnert werden [3]. So weist uns denn auch diese Art des Beweises nur darauf hin, daß wir ursprünglich mit der Quelle aller Wahrheit, mit Gott, verbunden sind und in dieser Verbindung die Beständigkeit alles unseres Denkens zu suchen haben.

Wenn man nun den Begriff Gottes nach der Lehre des Augustinus als das höchste Ziel aller Erkenntniß, aber auch als die Grundlage alles unseres Wissens erkannt hat, so wird man darin die doppelte Richtung in seiner Art ihn zu behandeln gerechtfertigt finden, indem

1) Conf. X, 8 sqq.; de trin. XV, 3; 6.

2) De vera rel. 21; de div. quaest. 83 qu. 44.

3) Conf. XI, 10. Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.

er ihn theils als etwas darstellt, was unsere Erkenntniß bei Weitem übersteige, theils aber auch unaufhörlich bemüht ist ihn uns so nahe, so faßlich als möglich vor Augen zu legen. Die Unbegreiflichkeit Gottes für unser zeitliches Leben ist ein Grunddogma, so wie überhaupt der christlichen, so der Augustinischen Lehre; wir haben schon gesehn, wie diese nachweist, daß alle Formen unseres Denkens ungenügend sind das Höchste auszudrücken, welches wir suchen. Aber dies verhindert sie keinesweges die Frucht unseres Forschens über Gott anzuerkennen. Vielmehr, so wie alle Wahrheit in Gott ist, so erkennen wir auch in aller Wahrheit Gott. Wir erkennen ihn schon, indem wir erkennen, wie unbegreiflich er ist. Wir sollen aber auch weiter forschen, um in der Erkenntniß der Geschöpfe die Wahrheit Gottes zu finden. Denn kein Geschöpf ist, als weil Gott dasselbe weiß [1]), und wenn wir daher ein Geschöpf Gottes erkennen, so erkennen wir auch das Wissen Gottes oder Gott. Deswegen dürfen wir nun auch nicht verzagen und vor der Forschung nach Gott zurückschrecken, sondern in der Erkenntniß überhaupt fortschreitend dürfen wir auch sicher sein in der Erkenntniß Gottes fortzuschreiten. Um ihn zu suchen, finden wir ihn, und um ihn zu finden, suchen wir ihn [2]).

---

1) Conf. VII, 6. Nulla natura est, nisi quia nosti eam.

2) De trin. XV, 2. Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui, quam sit incomprehensibile, quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quam diu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quae-

Bei diesem Forschen um Gott zu erkennen ist nun das Streben des Augustinus zuweilen darauf gerichtet die Eigenschaften Gottes aus seinem Begriffe sich zu entwickeln, um so unmittelbar, wie es scheint, zu seinem Ziele zu gelangen. Und er ist hierin sehr reichhaltig, indem er eine Menge Prädicate Gottes aufzuzählen weiß. Aber wir wissen auch schon aus dem Obigen, daß er seine Prädicate doch nur in uneigentlichem Sinn von Gott gebraucht; er bringt sie auch wieder auf eine kleinere Zahl zurück und sieht es als Aufgabe an, wenn sie über das Sinnbildliche sich erheben sollten, sie zu einer Einheit zusammenzuziehen [1]). Daher können wir nicht zweifeln, daß ihm dieser Weg der Untersuchung von der Einheit des Begriffs zur Vielheit der Eigenschaften nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Dagegen weiß er uns auf die eindringlichste Weise einen andern Weg zu beschreiben und dadurch auf das anschaulichste darzuthun, daß wir ihn wandelnd nicht ohne Erkenntniß Gottes sein können. Niemand, ruft er uns zu, niemand sage: ich weiß nicht, was ich lieben soll. Er liebe seinen Bruder und er wird die eine Liebe lieben, welche Gott ist [2]). Wenn wir unsern Bruder lieben, was lieben wir da in ihm? Etwa die Gleichheit der Form, die menschliche Gestalt, welche wir an uns und Andern kennen gelernt haben? Lieben wir ihn zufolge einer allgemeinen Kenntniß seiner Art

---

rendum invenitur? Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius.

1) De trin. XV, 6 sqq.

2) Ib. VIII, 12. Nemo dicat, non novi, quid diligam. Diligat fratrem et diliget eandem dilectionem.

oder Gattung? Keinesweges. Denn wir lieben auch Verstorbene. Aber nur weil wir glauben, das, was wir in ihnen lieben, sei noch in ihnen vorhanden. Also nur das Ewige, von den Bedingungen des zeitlichen Lebens Unabhängige lieben wir in ihnen. Dies ist das Gute, der gerechte Geist. Denn wenn wir jemanden geliebt haben, weil wir von ihm das Beste glaubten, wir finden aber nachher, daß wir uns hierin irrten, so verwandelt sich unsere Liebe zu ihm; wir lieben ihn alsdann nur noch, weil wir hoffen, daß er noch gut werden könne. Deswegen ist unsere Liebe zu den Menschen veränderlich, weil unsere Liebe nicht sowohl auf sie gerichtet ist, als auf das Gute, welches in ihnen entweder wirklich ist oder doch in ihnen werden kann. Sollen wir aber etwas lieben, so müssen wir es auch kennen. Den Geist mögen wir nun wohl in uns kennen lernen; aber nicht so den gerechten Geist, falls wir nicht selbst gerecht sein sollten. Niemand also würde den gerechten Geist lieben können, welcher nicht schon gerecht wäre, wenn er seine Kenntniß des Gerechten aus sich selbst schöpfen müßte. Niemand würde daher auch unter dieser Bedingung wollen können, daß er selbst gerecht wäre. Aber auch der Gerechte würde nicht wissen können, daß er gerecht wäre, wenn er nicht eine allgemeine Regel in sich fände, nach welcher er seine eigene, wie alle Gerechtigkeit beurtheilte. Also unsere Liebe ist nur auf das Gerechte gerichtet und dieses Gerechte finden wir nicht in uns, sondern in der ewigen Wahrheit Gottes. Daher wenn wir lieben, so müssen wir auch Gott kennen, in welchem wir alles lieben, was liebenswerth ist. Gott ist selbst die Liebe und wer die

Liebe hat, weiß, was die Liebe ist, weiß, was Gott ist [1]. Besser weiß er es, als er seinen Nächsten kennt, welchen er liebt, welcher aber nicht seine Liebe ist [2]. Daher wer wahrhaft liebt, muß auch das Gute kennen, das einzig Liebenswerthe, muß auch von Gott wissen. Umfasse die Liebe, d. h. Gott, und umfasse in Liebe Gott, ihn, welcher die Liebe ist, die alle gute Engel und alle seine Knechte unter einander vereinigt durch das Band der Heiligkeit und alles sich unterwirft, die uns näher ist, als jeder unserer Brüder und, weil näher, auch bekannter und gewisser [3]. So werden wir es verstehen,

---

1) De trin. VIII, 9. Amamus enim animum justum. — — Quid autem sit justus, unde novimus, si justi non sumus? Quod si nemo novit, quid sit justus, nisi qui justus est, nemo diligit justum, nisi justus. — — Ac per hoc, si non diligit justum, nisi justus, quomodo volet quisque justus esse, qui nondum est? Non enim vult quisquam esse, quod non diligit. — — Qui ergo amat homines, aut quia justi sunt, aut ut justi sint, amare debet. Sic enim et semet ipsum amare debet, aut quia justus est, aut ut justus sit; sic enim diligit proximum tamquam se ipsum sine ullo periculo. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quoniam se ad hoc diligit, ut sit injustus, ad hoc ergo, ut sit malus, ac per hoc jam non se diligit. Ib. 10. Qui proximum diligit, consequens est, ut et ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in deo manet. Consequens ergo est, ut praecipue deum diligat. Ib. IX, 11; XIV, 21; solil. I, 7; de civ. d. XIX, 8; de vera rel. 88 sqq.

2) De trin. VIII, 12. Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit.

3) De trin. VIII, 12. Ecce jam potest notiorem deum habere, quam fratrem; plane notiorem, quia praesentiorem, notiorem, quia interiorem, notiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio, quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis nosque et illos conjungit invicem nobis et subjungit sibi.

wenn Augustinus uns zuruft: die Liebe kennt die Wahrheit, kennt die Ewigkeit [1]). In demselben Sinne ermahnt er uns in uns zu gehn und da zu finden, was wir suchen, Gott, welcher einem jeden wahrhaft liebenden Herzen gegenwärtig ist, und ebenso andere Seelen zu ihm zu leiten, in ihm das Gute erkennend, was allein wahrhaft geliebt werden kann [2]). Uns schwebt zwar in unserer Liebe ein noch unbekanntes Gut vor, aber wir lieben es nur wegen der Schönheit, welche wir von ihm schon erblicken; so ist auch die Liebe zu Gott, welche wir hegen, nur unter der Voraussetzung möglich, daß wir ihn in ihr erkannt haben [3]). In aller Liebe wird die Liebe geliebt und so ist der Gott, welcher die Liebe ist, auch der Gegenstand jeder Liebe. Alles was lieben kann, liebt Gott wissend oder unwissend [4]).

Wir sehen, wie diese Lehren des Augustinus die praktische Richtung des Christenthums auf das entschiedenste einschlagen. Die Erkenntniß Gottes, d. h. alle wahre Erkenntniß wird auf die Liebe gebaut, welche nichts anderes ist als der verstärkte Wille, und zwar auf die

1) Conf. VII, 16.

2) Ib. IV, 18. Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur, alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum, quas potes, et dic eis: hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit haec et non est longe. De trin. VIII, 11. Ecce deus dilectio est; ut quid imus et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum, quaerentes eum, qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum?

3) Dies sehr anschaulich auseinandergesetzt de trin. X, 2. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.

4) Solil. I, 2. Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.

rechte Liebe, welche allein in Wahrheit Liebe ist, denn was wir misbräuchlicher Weise Liebe nennen, ist nur Begierde [1]. Die sinnliche Liebe wird damit beseitigt; nur die sittliche Liebe, die Liebe des Guten, setzt die Erkenntniß Gottes voraus. Daher sollen wir auch nur das Gerechte und das Gute im Menschen lieben und nicht der Mensch seinem ganzen Sein nach soll Gegenstand unserer wahren Liebe sein, sondern nur das, was der Liebe werth ist, alles nach seinem Werthe. So sollen wir auch uns selbst lieben, was aber Böses an uns ist, hassen. Dadurch wird die Liebe in der wahren Gerechtigkeit einem jeden seinen Werth zutheilen, das Bessere mehr und das Schlechtere weniger lieben, Gott als das höchste Gut natürlich am meisten, ja alles allein in ihm, weil er alles umfaßt [2]. In die feinsten Regungen der Seele eingehend, worin Augustinus überhaupt ein Meister ist, weiß er diese Liebe zum Guten, zu Gott, sogar in ihren Ausartungen wiederzuerkennen. Selbst das Laster ermahnt uns zur Tugend; die Neugier erinnert uns an die Erkenntniß, welche nur im Ewigen ihre Ruhe findet; die Herschsucht strebt nach nichts anderem als nach Macht, nach Freiheit im Handeln, welche man nur findet, indem man Gottes Willen sich unterwirft; die Wollust liebt

1) De trin. VIII, 10; IX, 13; de div. qu. 83 qu. 35, 1.

2) De vera rel. 93. Et haec est perfecta justitia, qua potius potiora et minus minora diligimus. Sapientem animam atque perfectam talem diligat, qualem illam videt; stultam non talem, sed quia esse perfecta et sapiens potest; quia nec se ipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam, nec fiet quisquis, qualis cupit esse, nisi se oderit, qualis est.

nur die unbedürftige Ruhe, welche in Gott allein ihren Sitz hat. So ist das Streben, die Liebe aller Natur auf Gott gerichtet [1]. Aber weil wir alles nur nach dem höchsten Gute schätzen sollen, so sollen wir auch alles nur in Gott lieben. Diese Liebe kann niemals gegen die Ordnung, niemals verkehrt sein; aber wohl kann die Liebe zu den Geschöpfen in Begierde sich verkehren, wenn sie aus ihrer Ordnung herausschreitet und die Dinge nicht nach ihrem wahren Werthe liebt; darin aber besteht die Tugend, daß sie die Ordnung der Liebe bewahrt [2].

Man wird nun auch begreifen, wie Augustinus dazu kommt ein großes Gewicht darauf zu legen, daß Gott schön sei. Man darf wohl sagen, ein größeres Gewicht, als nach der christlichen Weltansicht, als besonders nach der Denkweise eines Römers sich erwarten ließe, welcher doch Schönes und Gutes nicht so sehr in einander liefen, als der Denkweise der Griechen. Aber oftmals sich wiederholend kommt Augustinus auf dieses Prädicat Gottes zurück. Er findet die Schönheit Gottes mit dem Maße in Zusammenhang, welches ihm zukommt, welches er in sich selbst hat. Unstreitig ist das Maß göttlich, denn Gott fehlt weder etwas, noch ist in ihm ein Überfluß [3]. Aber auch mit der Wahrheit hängt die Schönheit Gottes zusammen; denn nichts ist schöner als die übersinnliche und

---

1) De vera rel. 72 sqq.; kurz zusammengezogen 101.

2) De civ. d. XV, 22. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari et male; bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. — — Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris.

3) De ord. I, 26; II, 51; de beata vita 34; c. Acad. II, 9.

unveränderliche Wahrheit [1]. Hierdurch wird, wie sich erwarten ließ, da unsere Liebe kein sinnliches Begehren sein soll, alles Sinnliche von der Schönheit Gottes ausgeschlossen; aber doch keineswegs, daß Gott der Grund aller körperlichen, sinnlichen Schönheit sei, welche er von innen heraus seinen Geschöpfen einbilde, wie ein Künstler [2]. Gott ist die Form, welche alles gestaltet, Seele und Körper, die ewige Form, welche weder in Zeit, noch in Raum ausgebreitet, doch Zeitliches und Räumliches bildet [3]. Alles dies schließt sich aber daran an, daß der Grundsatz feststeht, nur das Schöne könne geliebt werden [4]. Wie zweifelhaft nun auch dies sein möge, so giebt diese Ansicht der Lehre des Augustinus doch eine allgemeinere Richtung oder leitet sie wenigstens auf eine Bahn zurück, von welcher man nach seiner Weise die Erkenntniß Gottes allein von der sittlichen Entwicklung zu erwarten leicht glauben könnte, daß er sie dürfte vernachlässigt haben. Die Liebe, der Grund alles Sittlichen, hängt ihm doch mit dem Natürlichen auf das genaueste zusammen, und wie das Christenthum niemals es verleugnet hat, daß Gott der Schöpfer und Erhalter aller Dinge auch in der Natur sich uns verkünde, so hat auch Augustinus diesem Zuge des Christenthums sich nicht entzogen. Die eigenthümliche Wendung seiner Gedanken läßt ihn aber besonders in der Schönheit der natürlichen Dinge die Offenbarung Gottes erkennen. Gott redet in allen Dingen zu uns durch Spu-

1) Ep. 118, 23; de trin. XV, 8.
2) De civ. d. XII, 25.
3) De lib. arb. II, 44 sqq.
4) De mus. VI, 38.

ren seines Geistes, welche er seinen Werken eingedrückt hat; selbst durch die äußern körperlichen Formen, von welchen uns verlocken zu lassen wir nur zu geneigt sind, ruft er uns zurück zum Innern und verweist uns auf unser Urtheil über das Schöne nach ewigem Gesetze; denn alle diese Formen sind schön und von innen nach Maß und Ordnung in bestimmten Zahlenverhältnissen gestaltet, so daß wir dadurch aufgefordert werden nach der Quelle dieser Schönheit zu forschen, welche uns ergötzt und mit Liebe an sich zieht 1). Alles, was da ist, besteht nur durch Form oder Maß und Zahl, welche Schönheit verleihen; wollte man diese wegnehmen, so würde alles in das Nichts zurückkehren. Aber alle ihre Form haben die Dinge nicht von sich, sondern nur aus der Quelle alles Daseins, aus einer ewigen Form, welche deswegen als Quelle aller Schönheit angesehn werden muß und daher auch allein Liebe verdient, weil sie alles liebenswerth macht 2). Aus diesem Grunde macht uns die Verehrung des einen Gottes auch allen Dingen befreundet, welche etwas Gutes in sich tragen, indem wir durch sie

1) De lib. arb. II, 41. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quaeras, unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas te id, quod adtingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulcritudinis leges, ad quas referas, quaeque pulcra sentis exterius. Ib. 43. Nutus tui sunt omne creaturarum decus.

2) Ib. 42 sqq. Die drei Grade der Schönheit, welche Plotinus und nach ihm Shaftesbury unterscheiden, finden sich auch de div. qu. 83 qu. 78 angedeutet.

dem Ganzen vereinigt werden, der Quelle alles Guten; nicht den Theil sollen wir verehren, sondern die Einheit, welche das Ganze umfaßt [1]). Daher findet Augustinus auch Liebe in allen Dingen, wenn auch nach ihren Graden in verschiedener Weise; selbst in den unvernünftigen Thieren, den Bäumen, den unbelebten Elementen giebt sich wenigstens ein Streben zu erkennen, welches wie eine unbewußte Liebe angesehn werden kann; wir aber sollen das Ewige lieben, welches in allen Geschöpfen verbreitet ist, weil ihnen allen die schöpferische Kraft in übersinnlicher Gegenwart beiwohnt [2]).

Es mag allerdings in dieser Weise die Liebe zu Gott auch in den natürlichen Erscheinungen zu finden eine Gefahr liegen das Physische mit dem Ethischen zu verwechseln, ähnlich jener Gefahr, welche uns schon früher zu drohen schien, wenn Augustinus den Begriff des Glaubens in einer gar zu weiten Ausdehnung faßte, ohne vom allgemeinen den höhern religiösen und christlichen Glauben sorgfältig genug zu unterscheiden. Doch die Unterscheidung einer wissenden und unwissenden Liebe, welche wir oben bemerkt haben, deutet wenigstens die Grenze an, durch welche die Liebe der vernünftigen Wesen von der bloß natürlichen Liebe abgesondert werden soll. Indem wir durch die wissende Liebe, durch die Liebe mit Bewußtsein, die Erkenntniß Gottes suchen sollen, werden wir nun angewiesen nur in der Entwicklung des Willens zu seiner höchsten Stärke dem höchsten Gute, wie der höchsten Erkenntniß nachzutrachten. Daher ist die

1) De vera rel. 112.
2) De civ. d. XI, 28.

Liebe mit dem Glauben und der Hoffnung auf das innigste verbunden, höher aber als diese; denn sie ist die Erfüllung des Geglaubten und Gehofften; sie gewährt die Erkenntniß dessen, was wir suchen, und verbindet uns wahrhaft mit ihm. Das Gute können wir nicht haben, ohne es zu lieben, und nicht erkennen, ohne es zu haben [1]); in der Liebe aber haben wir es. Zu der Erkenntniß Gottes und der Glaubenswahrheiten, nach welcher Augustinus strebt, ist es nothwendig, daß wir gut sind; aber die Güte des Menschen wird nicht nach seinem Wissen vom Guten beurtheilt, sondern nach seiner Liebe zum Guten [2]). Hierdurch wird nun eine Erkenntniß des Guten unterschieden, welche unfruchtbar ist, eine todte Erkenntniß, welche die wahre Gegenwart und das wahre Wissen des Guten nicht in sich schließt, von einer andern und höhern Erkenntniß, welche ohne die Gegenwart und den wahren Besitz des Guten nicht denkbar ist [3]). Jene ist die Erkenntniß der Philosophen, welche ohne Liebe ist und nur aufbläht, diese dagegen die Erkenntniß der Christen, welche in der Liebe Gottes auch den praktischen Antrieb enthält dem Gott, welchen wir lieben, in seinem Wohlthun nachzuahmen [4]). Diese Liebe ist auch von allem Stolz frei, indem sie nur von Liebe und von Gott erfüllt ist [5]).

1) De div. qu. 83 qu. 35; enchir. ad Laur. 31.

2) De civ. d. XI, 28. Neque enim vir bonus merito dicitur, qui scit, quod bonum est, sed qui diligit. Enchir. ad Laur. l. l.

3) De div. qu. 83 qu. 35, 1.

4) De civ. d. VIII, 17. Religionis summa imitari, quem colis.

5) De trin. VIII, 12. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi deo plenus est, qui plenus est dilectione?

An Gott aber hängen wir um so fester, je weniger wir unser Eigenes lieben [1]. Deswegen ist es auch nöthig, daß wir, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, uns zuvor reinigen von dem Schmutze der Sünde und von der Liebe zum Zeitlichen, aber doch so, daß wir das Zeitliche nicht misachten; denn da wir einmal in diesem Leben sind und deswegen der Heilmittel bedürfen gegen unsere Krankheit, in welcher wir dem Zeitlichen anhangen, so müssen wir auch im Zeitlichen die Heilung suchen, welche wir nöthig haben [2]. Wir sehen, daß in allen diesen Sätzen die Unterscheidung vorausgesetzt wird von einer doppelten Art der Erkenntniß; aber daß diese Unterscheidung hinlänglich begründet worden wäre, läßt sich schwerlich sagen. Augustinus schließt nur aus einer Wirkung, welche er voraussetzt, auf die Ursache, wenn er den heidnischen Philosophen zwar die Erkenntniß Gottes und selbst der Trinität zuschreibt, aber dabei doch bezweifelt, ob dies die rechte Erkenntniß, weil sie nicht zum rechten Handeln führe, von der Vielgötterei nicht zurückhalte und die Demuth des Herzens nicht bewirke, welche das Göttliche auch in der fleischlichen Gestalt des Erlösers wiedererkenne [3]. Wir können in dieser Art zu schließen den Platonischen oder vielmehr Sokratischen Grundsatz nicht verkennen, daß die rechte Wissenschaft auch das rechte Handeln und die rechte Sinnesweise herbeiführen müsse; aber wie steht es alsdann, diesen Grundsatz vorausgesetzt,

1) De trin. XII, 16. Tanto magis inhaeretur deo, quanto minus diligitur proprium.

2) Ib. IV, 24.

3) De civ. d. X, 29.

mit der andern Voraussetzung des Augustinus, daß unser Erkennen von der praktischen Reinigung unserer Seele, von unserer Liebe und unserem Willen abhängig sei? Nach diesem Grundsatze würden wir schließen müssen, weil die alten Philosophen die Wahrheit, sogar die übersinnliche Wahrheit der Trinität zu erkennen im Stande gewesen, so müßten sie auch Liebe zum Übersinnlichen, zu Gott gehabt haben. Gewiß die Annahmen des Augustinus stimmen hier nicht mit seinen Grundsätzen und die Grundsätze, wenn sie auch in Einklang untereinander stehen sollten, sind doch keinesweges in das volle Licht gestellt worden, in welchem hierüber kein Zweifel sein könnte.

Am auffallendsten muß es uns natürlich sein, daß Augustinus, ohne den heidnischen Philosophen die wahre Erkenntniß zuzuschreiben, doch die Erkenntniß der Trinität ihnen zugesteht. Denn diese Lehre möchte ja wohl am meisten den eigenthümlichen Charakter des Christenthums an sich zu tragen scheinen. Zwar meint Augustinus die heidnischen Philosophen hätten sie nur wie durch einen Nebel gesehn; aber er ist auch durchaus nicht geneigt uns eine vollkommene Erkenntniß derselben beizulegen; auch wir sehen sie nur durch den Spiegel [1]), können sie nicht recht begreifen und sind nur in einem Bestreben sie durch Bilder uns deutlich zu machen, welche ihr doch keineswegs gleich kommen [2]). Daß nun Augustinus unsere Erkenntniß in diesem Gesichtspunkte der philosophischen ziemlich gleich findet, setzt offenbar voraus, daß er in ihm nicht eben das Wesentliche oder den Mittelpunkt der christlichen Denkweise

1) De trin. XV, 44.
2) Ib. 14; 42 sqq.

fand; denn sollte dies der Fall gewesen sein, so würde ihn gewiß die alte Überlieferung über die Platonische Trinität nicht geschreckt haben. Wie leicht hätte sie sich durch Untersuchung der Thatsachen erschüttern lassen. Es ist aber in der Weise dieser polemischen Entwicklung der Glaubenswissenschaft auf den Punkt jedesmal das meiste Gewicht zu legen und in ihm den Angel der Erkenntniß zu finden, welcher so eben in der polemischen Fortbildung begriffen ist. Dieser, die Lehre von der Gnade, hing nun dem Augustinus allerdings auch mit der Trinitätslehre zusammen, aber doch nicht so unabtrennlich, daß er nicht eine Einsicht in diese gestattet hätte, ohne jene in ihrer Wahrheit anzuerkennen. Um dies in das gehörige Licht zu setzen, müssen wir noch einen Blick auf seine Trinitätslehre werfen.

Im Allgemeinen müssen wir sagen, daß Augustinus diese Lehre nicht eben weiter gebracht hat, obgleich er ihr einen großen Fleiß zuwendete. Denn seinen Fleiß wirft er auf Nebendinge, indem ihn das mysteriöse Dunkel der Sache zu verleiten scheint noch ein anderes Geheimniß darin verborgen zu glauben, als das, was zur Feststellung dieser Lehre schon vor seiner Zeit geführt hatte. So wird er in eine Reihe von Untersuchungen hineingelockt, welche das Wesentliche eher zu verdecken, als an das Licht zu ziehen geeignet sind. Als das Wesentliche jedoch steht ihm, wie den frühern Kirchenvätern, welche diese Lehre ausgebildet hatten, die Unterscheidung fest zwischen dem ersten, durchaus einfachen und unveränderlichen Princip aller Dinge, zwischen dem Sohne, durch welchen alles geschaffen, erhalten und regiert wird, und zwischen dem

heiligen Geiste, welcher uns heiligt, erleuchtet, erzieht und so alles Gute in uns vollendet [1]. Aber wenn er auch so die Eigenthümlichkeiten der drei Personen anerkennt, so läßt er sie doch nicht überall in gleicher Kraft hervortreten. Man muß zwei Darstellungsweisen der Trinitätslehre bei ihm unterscheiden, die eine, in welcher er den Begriff Gottes nur im Allgemeinen und in Beziehung zur ganzen Welt faßt, die andere, in welcher er das Verhältniß Gottes zu den einzelnen Dingen der Welt im Auge hat; von diesen ist es nun die erstere, in welcher er fast nur dahin arbeitet die Eigenthümlichkeiten der Personen so viel als möglich zu verwischen. In der ersten Weise bezweckt er hauptsächlich zu bewirken, daß nicht etwa dadurch, daß der einen Person etwas beigelegt werde, was der andern nicht zukommt, der Gottheit und vollkommenen Wirksamkeit der einen Person ein Abbruch geschehe. Zwar wird dem Sohne die Schöpfung der Welt zugeschrieben, aber in ihr, bemerkt Augustinus, waren der Vater und der heilige Geist eben so sehr wirksam, wie jener; zwar kommt dem heiligen Geiste als sein eigenthümliches Werk die Vergebung der Sünde zu, aber sie wird doch durch die ganze Trinität bewirkt. Alle Werke, welche der einen oder der andern Person zugeschrieben werden, das ist seine Formel, geschehen doch nur durch die Mitwirkung der übrigen Personen [2]. Daher

1) C. Maxim. Arian. II, 2; 5; coll. c. Maxim. Arian. 13; conf. XIII, 6 sqq.

2) De trin. I, 8; serm. 52, 7 sqq.; 71, 28; 33. Proprium est opus spiritus sancti. Patre sane et filio cooperantibus, quia societas est quodam modo patris et filii ipse spiritus sanctus.

hält er auch die Unterscheidung der drei Personen, ungerechnet daß er den Ausdruck Person, so wie die übrigen kirchlichen Terminologien, nur im uneigentlichen Sinne nimmt [1]), für eine Sache, welche uns nur geboten werde durch unsere ungenügende Auffassungs- und Ausdrucksweise, so wie wir unsere Rede nicht auf einmal, sondern nur in zeitlicher Folge der Worte auszusprechen vermögen [2]). Daher behauptet er auch, Vater und Sohn und heiliger Geist unterschieden sich nur im Verhältniß zu einander, welches aber nicht wie ein Accidens für die göttliche Substanz gedacht werden dürfe, weil in ihr nichts veränderlich wäre [3]). Drei Personen in der Gottheit machen nicht mehr als eine, weil für Gott kein Größenunterschied gilt [4]); sie gelten daher auch gleich in ihrer Wirksamkeit auf die Welt, nur in ihren Verhältnissen zu einander sind sie verschieden; der eine Gott heißt Vater im Verhältniß zum Sohn, Sohn im Verhältniß zum Vater und heiliger Geist im Verhältniß zu der geistigen Kraft, von welcher der geistige Hauch ausgeht [5]). Man wird sich nicht verleugnen können, daß diese Richtung der Darstellungsweise nur darauf ausgeht das mystische Dunkel dieser Lehre zu steigern, indem dabei alles auf ein Gebiet geführt wird, welches nur für Gott, aber nicht für uns ist. Allein man kann diese Formeln des Augustinus auch

1) De trin. V, 3; 10; VII, 7; 9.

2) Ib. IV, 30; ep. 11, 4. Propter imbecillitatem nostram, qui ab unitate in varietatem lapsi sumus.

3) De trin. V, 6; VII, 9. Substanz und Qualität sind natürlich in den Personen der Trinität nicht verschieden. Ep. 120, 16.

4) De trin. VII, 11; VIII, 1 sq.

5) Ep. 238, 14.

nur für Ermahnungen zur Vorsicht ansehn, welche die Trinitätslehre vor jedem Schein des Polytheistischen bewahren sollen.

Dagegen läßt nun Augustinus bei der Untersuchung über das Verhältniß der Trinität zu den einzelnen Dingen der Welt eine um so größere Freiheit. Aber diese Untersuchung beruht auch nur auf Analogien und wenn dadurch, daß sie zum Verständniß der Trinität angewendet werden sollen, die Gefahr entstehen könnte, daß die Einfachheit Gottes zu sehr in den Hintergrund träte, so ist sogleich die Warnung bereit, daß wir die Verschiedenheiten in den geschaffenen Dingen, wenn mit ihnen die Verschiedenheiten in der Trinität verglichen werden, nicht in derselben Absonderung denken dürfen, in welcher sie bei den Geschöpfen vorkommen [1]). Dies hebt nun das in solchen Analogien Ausgeführte in der That wieder auf und dahin wirkt auch nicht weniger die große Beweglichkeit, mit welcher Augustinus in den verschiedensten Analogien wechselt. Er folgt hierin denselben Bahnen, welche wir schon den Gregorius von Nyssa einschlagen sahen, nur mit noch größerer Reichhaltigkeit. Wir können uns enthalten hierüber weitläuftig zu werden, weil man nicht anders als urtheilen kann, daß diese Vergleichungen eher zur Kenntniß der Geschöpfe als des Schöpfers führen. Daher genügt es hier zu erwähnen, daß Augustinus, wie Gregorius von Nyssa, in allen Dingen eine Spur der Trinität voraussetzt, weil das Werk seinem Urheber ent-

---

1) Conf. XIII, 12. Longe aliud sunt ista tria, quam illa trinitas. De trin. XV, 12.

sprechen und eine Spur seines Wesens zeigen müsse [1]), und daß er auf verschiedene Weise diese Spur nachzuweisen sucht, ohne dabei eine gewisse Gleichartigkeit des Verfahrens vermissen zu lassen, welche auf einen allgemein durchgreifenden, aber nicht hinlänglich entwickelten Gedanken hindeutet. Die gewöhnliche Weise die Trinität in den einzelnen Geschöpfen aufzuzeigen, drückt sich in der Formel aus, daß in einem jeden Dinge sein Sein überhaupt von seinem besondern Sein und beide von ihrer Übereinstimmung zu einem Ganzen unterschieden werden müssen und daß diesen drei Momenten im einzelnen Dinge die göttliche Trinität entspreche. Denn das Sein überhaupt ist dem Augustinus das erste Princip, die Grundlage der beiden andern, gleichsam die Substanz oder der Stoff der Dinge; das besondere Sein aber, durch welches ein jedes Ding dieses oder jenes ist, giebt einem jeden seine Form, welche nach der Weisheit des Wortes gebildet allen Dingen das Vernünftige und die Wahrheit einpflanzt, und endlich die Übereinstimmung des Besondern und des Allgemeinen, der Theile, aus welchen das Ganze zusammengesetzt ist, entspricht der Liebe, in welcher der heilige Geist Vater und Sohn mit einander verbindet [2]).

---

1) De trin. VI, 2.

2) De div. quaest. 83 qu. 18. Omne, quod est, aliud est, quo constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit. Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo, quod omnino nihil est, plurimum distat et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturae autem causam, id est auctorem, deum dicimus. Oportet ergo esse trinitatem. Ep. 11. Disciplina ipsa et forma dei, per quam facta sunt omnia, quae

Diese allgemeinste Weise das Bild der Trinität in jedem einzelnen Geschöpfe zu finden hat jedoch dem Augustinus nur eine untergeordnete Bedeutung. Von der Überzeugung ausgehend, daß die Seele höher als der Körper, der innere Mensch höher als der äußere, und daß je höher das Geschöpf ist, um so deutlicher auch in ihm das Göttliche sich ausdrücke, wendet er sich vorzugsweise darauf hin die Spuren der Trinität in der geistigen und vernünftigen Schöpfung aufzusuchen. Hier findet er die Dreiheit in dem Sein des Geistes, in seinem Erkennen oder Verstande und in seinem Willen oder seiner Liebe, welche wir im geschaffenen Geiste zwar von einander gewissermaßen unterscheiden müssen, welche aber im göttlichen Wesen einiger, als in uns, oder genauer besehen in der That schlechthin eins sind. Denn wir müssen anerkennen, daß die Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat, vollkommen und daher seinem Geiste durchaus gleich sein und ebenso seine Liebe beide, Erkennen und Geist, mit einander umfassen und zu einer vollkommenen Einheit in sich verbinden muß [1]). Daraus fließt ihm denn auch

---

facta sunt, filius nuncupatur. De vera rel. 13. Esse, species, ordo. De quant. an. 77. Principium, sapientia, caritas. Für das esse steht auch das unum, de trin. VI, 12, wo auch summa origo, pulchritudo, delectatio zusammengestellt werden. Für ordo steht auch manere. Ep. 11, 3 sq. Die species oder forma der Sache ist ihre Wahrheit. Für esse steht ferner auch modus, das Maß, welches das Princip der Wahrheit abgiebt. De vita beata 34 sq. Durch eine weitere Analogie endlich schließen sich hieran auch mensura, numerus, pondus an. De trin. XI, 18. Man sieht, daß alle diese Analogien sehr locker gehalten sind.

1) Conf. XIII, 11; de trin. IX, 4 sqq.; de civ. d. XI, 26. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligi-

die Bestimmung, daß der heilige Geist von Vater und Sohn gleichmäßig ausgehe, weil er nur in der Liebe besteht, durch welche der erkennende Verstand und der erkannte Geist sich umfassen [1]).

Aber dies ist nicht die einzige Form, in welcher die Trinität dem Augustinus im Geistigen sich zu erkennen giebt. Der Wille erscheint ihm, wie schon früher bei Untersuchung seiner Lehre über die Erkenntniß bemerkt wurde, überhaupt als das Verbindende zwischen zwei von einander unterschiedenen Gliedern des geistigen Lebens. So verbindet er das Sein mit dem Bewußtsein oder der Anschauung (visio), sowohl im Sinnlichen als im Übersinnlichen, und bringt dadurch Wahrheit und Irrthum in unserm Denken hervor. Das ist die Verbindung des Vaters oder des Seins mit dem Sohne oder dem Erkennen [2]). Aber in einer doppelten Weise zeigt sie sich zunächst in unserer Seele, indem wir entweder die sinnliche Wahrnehmung mit ihrem sinnlichen Gegenstande oder das vom Gedächtniß festgehaltene Bild, als den Gegenstand unseres Denkens, mit unserm Erkennen verbinden [3]). In jenem Falle wird die sinnliche Sache der Vater der

---

mus. Damit findet er die Eintheilung der Philosophie in Übereinstimmung, in welcher nun aber die Theile eine verkehrte Stellung erhalten, indem die Physik vor der Logik zu stehen kommt. Ib. 25.

1) De trin. IX, 18; XV, 27. Spiritus sanctus — — communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. Ib. 47.

2) Ib. XI, 10; 16 sq.

3) Ib. 16. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare, unam, cum visio sentientis formatur ex corpore, aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria.

sinnlichen Wahrnehmung, in diesem Falle das Gedächtniß der Vater des Gedankens und in beiden Fällen verbindet der Wille durch seine Zustimmung Sache und Wahrnehmung, Bild des Gedächtnisses und Gedanken mit einander, indem er das Zusammengehören beider anerkennt, oder setzt, daß die Wahrnehmung dem sinnlichen Gegenstande, der Gedanke dem Bilde im Gedächtniß entspreche, und so seine Billigung der Wahrnehmung oder dem Gedanken ertheilt. Da haben wir also eine doppelte Trinität, der sinnlichen Sache, der Wahrnehmung und der Zustimmung, des sinnlichen Bildes, des Gedankens und der Zustimmung unseres Willens. Offenbar ist nach den Ansichten des Augustinus die letztere Zusammenstellung der vollkommnere Ausdruck der göttlichen Trinität; doch keinesweges der höchste, der vollkommenste. Denn wenn gleich er in allen Stücken dem Leben der Seele angehört, so findet bei ihm doch eine Abhängigkeit vom sinnlichen Eindrucke statt, indem das Gedächtniß nur das äußerlich Wahrgenommene auffaßt und aufbewahrt und hierdurch alsdann auch den geistigen Gedanken bildet und unterrichtet. Augustinus erinnert sich dabei auch daran, daß die Thiere nicht minder Gedächtniß haben, als der Mensch [1]. Deswegen rechnet er diese Trinität auch nur zum äußern Menschen. Eine höhere Trinität findet er im innern Menschen, in der Vernunft, welche das wahre Bild Gottes im Menschen ist, nicht mit dem Zeitlichen, sondern mit dem Ewigen sich beschäftigt, und über alles hinausgeht, was gleich den Bildern des Gedächtnisses

1) Conf. X, 26; 36; de gen. ad lit. XII, 15 sqq.

eine Ähnlichkeit mit dem Körperlichen an sich trägt. Da steigert sich das Gedächtniß zum Bewußtsein der Ewigkeit, der Gedanke zur Weisheit, die Liebe zur Seligkeit [1].

Besonders auffallend ist es, wie in dieser Darstellungsweise der Begriff des Gedächtnisses an die Spitze der geistigen Thätigkeiten gestellt wird, so daß er eine Ausdehnung erhält, welche zuletzt das Ganze des Geistes umfaßt [2]. Er erhält dadurch eine weitere und tiefere Bedeutung, als er sonst gewöhnlich hat, und Augustinus führt dieselbe mit Vorliebe durch, weil er dadurch Gelegenheit erhält den Zusammenhang des Zeitlichen mit dem Ewigen auseinander zu setzen. Zuerst in weiterem Sinne wird dieser Begriff genommen, indem er auch auf gegenwärtige Dinge sich beziehen soll. So setzt Augustinus das Gedächtniß seiner selbst der Selbstvergessenheit entgegen, wo es unstreitig die wahre Selbstbesinnung bezeichnen soll [3]. Tiefer aber wird der Begriff gefaßt, indem ein Gedächtniß gesetzt wird, vermittelst dessen wir das Übersinnliche uns vregegenwärtigen sollen [4], wobei eine Erinnerung an die Auffassungsweise des Platon vorschweben mag [5], wenngleich Augustinus die Lehre von

1) Der Kürze wegen verweise ich auf die Recapitulation de trin. XV, 5; ib. 7 sqq.

2) Conf. X, 26. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est et hoc ego ipse sum.

3) De trin. XIV, 14.

4) Ib. XV, 43. Überhaupt über das Gedächtniß ist zu vergleichen conf. X, 12 sqq.

5) Darauf weist conf. X, 27 hin, wo auseinandergesetzt wird, daß man nicht suchen und nicht finden könnte, wenn man das Gesuchte nicht schon gewissermaßen im Gedächtniß hätte.

der Wiedererinnerung an die Ideen verwirft. Überhaupt kommt es beim Begriffe des Gedächtnisses auf den Begriff der Zeit an, weil die Erinnerung nichts anderes ist, als die Gegenwart des Vergangenen in unserer Seele. Aber die Zeit ist allein in der Seele; denn die Vergangenheit ist nur in unserm Gedächtnisse, die Gegenwart des Vergangenen, die Gegenwart nur in der Anschauung oder dem Aufmerken, die Gegenwart des Gegenwärtigen, endlich die Zukunft nur in der Erwartung, die Gegenwart des Zukünftigen. Alles dies messen wir nur in der Seele und zwar in dem ihr Gegenwärtigen. Aber das Gegenwärtige ist in uns nur geworden und in der Erinnerung wohnt es uns bei. Nicht anders ist es mit der Erwartung. Wir erwarten etwas eben nur, damit das, was wir erwarten, durch das, worauf wir merken, übergehe in das, wovon wir die Erinnerung haben. So breiten sich die verschiedenen Theile der Zeit nur in unserer Seele aus, doch alle drei Momente der Zeit in beständiger Verbindung untereinander. Alles dies deutet auf eine Einheit dieser Momente hin. Wir werden anerkennen müssen, daß im Verlaufe der Zeit die Zukunft und die Erwartung immer mehr abnimmt, die Vergangenheit und die Erinnerung immer mehr wächst; zuletzt wird alles in das Gedächtniß übergehn und in ihm das ganze Leben uns gegenwärtig sein. Da wird die Zeit verschwunden sein und die Ewigkeit als Einheit der drei zeitlichen Momente sich darstellen. So werden wir Gott schauen, die Wahrheit, in welcher keine Zeit ist. Gott ist die Einheit, welche bei uns in die Zeit auseinandergeflossen ist, und unsere Sehnsucht geht nur dahin, daß wir gereinigt

im Feuer der göttlichen Liebe wieder zusammenfließen mögen [1].

Bei dieser Lehre von der Trinität haben wir nun immer und so auch beim Augustinus darauf zu achten, daß in ihr die Ordnung uns gewiesen wird, in welcher wir Gott erkennen und seiner Gegenwart theilhaftig werden sollen. Daß diese vom heiligen Geist ausgehe, das entwickelt Augustinus schon genügend in jenen Sätzen, in welchen er uns auffordert Gott in der Liebe zu erkennen und einzusehn, daß wir unsern Bruder nicht lieben können ohne eine Erkenntniß des Guten und mithin auch Gottes zu haben. Denn der heilige Geist ist die Liebe [2]. Dahin streben aber auch noch viele andere Sätze. Der heilige Geist ist die Gabe, welche wir von Gott empfangen [3]; er erleuchtet uns und führt uns zur Wahrheit, d. h. zum Sohne Gottes, deren Maß der Vater ist [4].

---

1) Conf. XI, 26. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video. Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Ib. 34 sqq.; 37. Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id, quod exspectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminerit. Ib. 38. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. — — Hoc (sc. fit) in tota vita hominis, cujus partes sunt omnes actiones hominis etc. Ib. 39. Et tu, solatium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

2) De trin. XV, 29; de civ. d. XI, 24.

3) De trin. l. l.; de civ. d. VIII, 1; conf. XIII, 8.

4) Solil. I, 15; de vita beata 35.

Daß nun diese Gabe Gottes auch in der That vollkommen sei und Gott in seinem ganzen Wesen uns offenbare, das wird dadurch auf das stärkste ausgedrückt, daß auch wieder die ganze Trinität in der Liebe oder im heiligen Geiste ist. Denn in der Liebe sind dreierlei verschiedene Dinge, das Liebende, das Geliebte und die Liebe; alle drei sind aber eins bei Gott, wo die Liebe auf das wahre und vollkommene Wesen gerichtet ist. Da liebt sich das ganze Liebende und ist ganz das Geliebte und ganz Liebe [1].

Wenn wir nun aber unter diesem heiligen Geiste im Sinne des Augustinus unstreitig den Geist zu verstehn haben, welcher in der christlichen Kirche wirksam ist und nur in dieser seine volle Wirksamkeit gewinnt, so werden wir auch nicht daran zweifeln können, daß ihm die wahre Erkenntniß Gottes an die Gemeinschaft mit der christlichen Kirche gebunden ist. Hierdurch geschieht es nun, daß er die Verbindung der Trinitätslehre mit der alten Philosophie im höhern und wahren Sinne des Wortes doch wieder auflöst, indem er die Gnade des heiligen Geistes als etwas betrachtet, was wesentlich verschieden ist von der allgemeinen Erkenntniß Gottes auch in seiner dreifachen Gestalt, so wie diese Erkenntniß bei den heidnischen Philosophen sich vorfand. So nimmt er den Begriff der göttlichen Gnade in einem engern und ausschließendern Sinne in einer ähnlichen Weise, wie uns dasselbe früher bei dem Begriffe des Glaubens vorgekommen ist. Dies hängt aber damit zusammen, daß wir das Bild und mithin auch den Gedanken der Trinität in einer

1) De trin. VIII, 14; IX, 2; XV, 10.

weitern und in einer engern Weise in der Welt finden. In einer weitern Weise, indem es auch in der körperlichen Natur und im äußern Menschen ausgeprägt ist, in einer engern Weise, indem es vornehmlich im Übersinnlichen und im innern Menschen gefunden wird. Wer nun aber nur in jener Weise die Trinität im körperlichen und im äußern Menschen erkennt, der ist nicht des guten und schönen Lebens, nicht der wahren Liebe zu Gott theilhaftig, sondern wendet seine Neigung nur der sinnlichen Schönheit, den sinnlichen Dingen und dem Vergänglichen zu; dadurch daß er diese Dinge liebt, wird ihm aber das Ewige und wahrhaft Göttliche verhüllt und er selbst seinem wahren Wesen entfremdet [1]). So setzt Augustinus voraus, daß die Wissenschaft, welche die heidnischen Philosophen suchten und bis zur Erkenntniß der Trinität trieben, doch nicht aus Wahrheitsliebe von ihnen getrieben wurde. Ihre Erkenntniß der Trinität schöpften sie nur aus der Betrachtung der sinnlichen und zeitlichen Dinge, in welchen das Bild Gottes nicht ist [2]); denn dies haben wir nur in der Vernunft zu sehen [3]). Von ihr aber, welche unser wahres Wesen ist, werden wir nur abgelenkt, indem wir uns dem Niedern zuwenden; und indem wir diesem anhangen, müssen wir nothwendig in Irrthum gerathen über uns selbst und die

1) De trin. XI, 8. Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem exterioris hominis, quia et illam trinitatem, quae, licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilium corporaliumque utendorum causa peperit (sc. voluntas). Ib. 9. Quocirca id amare, alienari est. Cf. retr. II, 15, 2.

2) Ib. 8; XII, 4.

3) Ib. XIV, 6; 11.

wahren Güter, welche wir suchen sollen [1]). So ist denn diese Erkenntniß der Dreieinigkeit, so wie die ganze heidnische Philosophie und alles, was sonst das Leben ohne den christlichen Glauben, ohne die göttliche Gnade hervorgebracht hat, wie schätzbar es auch sonst sein möge, nur als Erzeugniß einer krankhaften Stimmung der Seele anzusehn. Es läßt sich alles dies nur daraus ableiten, daß wir uns selbst entfrembet sind.

Dem Augustinus selbst erscheint dieser Zustand der Dinge als etwas Räthselhaftes. Nichts ist doch dem Geiste bekannter, als was ihm nahe ist, und nichts ist dem Geiste näher, als er selbst [2]). Dennoch suchen wir leichter in dem uns Frembartigen, als im Geiste und als im innern Menschen, die Wahrheit und die Trinität auf, ja indem wir uns dem Körperlichen und uns Frembartigen zuwenden, verblenden wir uns so sehr über uns selbst, daß wir sogar unsern Geist für einen Körper halten [3]). Wir werden dies nicht anders erklären können, als durch die Annahme, daß der Geist einem Niedern untergeordnet worden sei und von dem beherscht werde, was er beherschen sollte [4]). Dies setzt allerdings eine Verkehrung der Ordnung voraus, und daß eine solche in der Welt eintreten konnte. Daher wird auch ein Werk des heiligen Geistes in der Befestigung unserer Seele gegen alle Ver-

1) Ib. X, 10; XIV, 8.

2) Ib. X, 5; XIV, 7. Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.

3) Ib. X, 7 sqq.

4) De civ. d. XIX, 27; de mus. VI, 13.

lockungen der niedern Natur gefunden. Er soll uns befähigen in der Erkenntniß der Wahrheit zu bleiben und alles Sterbliche zu verachten, welches uns von der Wahrheit abziehen könnte [1]. Wer nun diese Gabe des heiligen Geistes nicht hat, der wird vergebens nach der Erkenntniß Gottes streben; nur die Bilder der niedern Natur werden ihn verlocken und nur ein Schatten der Trinität wird seinem Geiste sich darstellen. Daß dem aber so sei, wie wir es erfahren, müssen wir als ein Räthsel betrachten, welches uns allein die Lehre des Augustinus über die weltlichen Dinge wird lösen können.

Viertes Kapitel.

Über die Welt im Allgemeinen.

Die Welt haben wir als ein Geschöpf Gottes zu betrachten, weil sie sich verändert; denn das Ungeschaffene, was sein Princip in sich selbst hat, ist unveränderlich [2]. Sie ist aber geschaffen aus dem Nichts; denn außer Gott war nichts, aus welchem sie hätte gebildet werden können, und wäre sie aus dem Wesen Gottes gemacht, so würde sie Gott gleich sein und unveränderliches Wesen haben [3]. Warum Gott die Welt geschaffen habe, sollen wir nicht fragen; denn das hieße nach einer höhern Ursache fragen, von welcher der Wille Gottes abhängig wäre. Gott ist

1) Ep. 11, 4.
2) Conf. XI, 6; de civ. d. XI, 4, 2.
3) Conf. XII, 7.

keiner Nothwendigkeit unterworfen [1]). Deswegen aber hat Gott die Welt nicht etwa ohne Grund (ratio) geschaffen; denn ohne Grund vollbringt er nichts; nur wir können seine Gründe nicht erschöpfen, seine Wunder nicht erklären und die Schöpfung der Welt ist das größeste Wunder [2]). Diese Betrachtung hält jedoch den Augustinus nicht davon ab, in der Güte Gottes den Grund der Welt zu suchen. Der gute Gott hat sie gemacht um Gutes zu machen [3]). Diese Schöpfung hat er nun aber nicht in der Zeit vollbracht; denn alles, was er vollbringt, ist in seinem ewigen Wesen ohne alle Zeit, welche, wie schon früher bemerkt, nur in der Seele ist; sein Wille ist sein Wesen und eins mit seiner Macht; in seinem Willen, welcher mit seinem Vorherwissen eins ist, ist das Zukünftige schon gegenwärtig. Daher darf man auch nicht fragen, was Gott vorher gethan habe, ehe er die Welt schuf, oder ob er nicht seinen Willen verändert habe, indem er den Entschluß faßte die Welt zu schaffen [4]). Aber daraus folgt nun keineswegs, daß die Welt von Ewigkeit her und ohne Anfang sei. Denn es ist nur eine leere Einbildung die Zeit als in das Unendliche ausgedehnt sich zu denken, wie dasselbe auch vom Raume gilt. Es giebt kein Leeres, weil es ohne Wahrheit sein würde; es giebt also auch keinen Raum außer der Welt und ebenso keine Zeit außer ihr. Alles, wie schon früher gesagt, hat sein

1) De div. qu. 83 qu. 22; 28.
2) De civ. d. X, 12; XI, 5; XXI, 5, 2.
3) Ib. XI, 21; 22; 23.
4) Conf. VII, 6; XI, 12 sqq.; de civ. d. XI, 4, 2; XXII, 2, 2; de gen. c. Man. I, 3.

Maß in seinem Principe, in Gott. Die Zeit aber wurde mit der Welt, weil die Veränderung mit ihr begann, welche nicht ohne Zeit gedacht werden kann; denn diese ist das Maß jener und aller Bewegung [1]). So ist nun eine in Zeit und Raum begrenzte Welt geworden [2]). Wir haben sie als eine Einheit anzusehen; denn die Vernunft strebt überall nach Einheit; die Annahme vieler Welten erscheint dagegen dem Augustinus wie ein leeres Spiel der Einbildungskraft [3]). Aber daraus, daß die Welt nur eine ist, folgt keinesweges, daß sie auch einfach ist; vielmehr muß sie als nicht einfach, als mannigfaltig angesehn werden, weil das Einfache ewig und unveränderlich ist, indem Subject und Prädicat in ihm eins sind, welches nach frühern Bemerkungen nur Gott zukommt [4]).

Demungeachtet haben wir anzunehmen, daß Gott in diese Welt alle Vollkommenheit niedergelegt habe, welche er wußte. Denn wir haben zuerst anzuerkennen, daß Gott nicht ohne Wissen etwas vollbringen kann. In ihm und ihm gegenwärtig sind die Gründe aller sichtbaren und unsichtbaren, aller veränderlichen und unveränderlichen Dinge. Er hat nicht ohne Vernunft alles geschaffen. Hierauf, haben wir schon früher bemerkt, gründet Augustinus die Lehre von der Realität der Ideen. Sie bezeichnen zunächst die allgemeinen Gesetze, nach welchen Gott alles geschaffen hat und alles regiert; aber nicht allein die allgemeinen Gesetze, sondern auch jedes Einzelne

1) De civ. d. XI, 5 sq.; solil. II, 31; conf. XI, 29 sq.
2) De civ. d. XI, 5.
3) De ord. I, 3; de civ. d. XI, 5.
4) De civ. d. XI, 10.

ist nach seinem besondern Grunde in Gott, nach einem vernünftigen Begriff geschaffen; alles trägt daher einen vernünftigen Begriff in sich, welcher sein innerstes Wesen bildet, und ist diesem Begriffe entsprechend vernünftig und gut. So wollte Gott, daß alles sei, und alles ist geworden [1]). Daher ist diese Welt in allen ihren Theilen gut und alles zusammengenommen vollständig. Ihrem Schöpfer konnte sie freilich nicht gleich werden, eben deswegen weil sie werden und daher der Veränderung unterworfen sein mußte; aber alles in ihr, sowohl das Bleibende, als das Veränderliche, ist doch nach den Gesetzen der ewigen Güte geordnet und trägt daher auch das Gute an sich. Diese allgemeinen Gründe sucht Augustinus noch durch eine Reihe von einzelnen Betrachtungen zu unterstützen, so daß man wohl sieht, welche Wichtigkeit ihm

---

1) De civ. d. VIII, 6; XI, 10, 3. Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam deus non aliquid nesciens fecit, — — porro et sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ib. 22. — ut essent omnia. De div. qu. 83 qu. 26, 2. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Retr. I, 3, 2. Über die Ideenlehre ist besonders d. a. St. aus den div. qu. merkwürdig. Augustin schätzt diese Lehre so hoch, daß er keine Weisheit ohne sie denken kann. Bei ihm ist es keinem Zweifel unterworfen, was beim Platon bezweifelt worden ist, daß er Ideen der einzelnen Dinge annimmt, wie auch Ideen der Lebensabschnitte der natürlichen Arten und Gattungen. Darin unterscheidet er sich zu seinem Vortheil vom Platon, daß er diese natürlichen Ordnungen mehr bei dem, was er Begriffe nennt, im Auge hat, als die künstlichen Abstractionen, welche nur als Mittel dienen, obwohl er die letztern auch nicht ganz ausschließt. Man s. z. B. ep. 120, 18.

dieser Lehrpunkt hat. Alle Dinge sind nur dadurch, daß ein jedes eins ist; ihre Einheit aber ist etwas Gutes, denn alles strebt nach Einheit [1]). Zwar die körperliche Natur hat wegen ihrer Theilbarkeit keine rechte, wahre und vollkommene Einheit [2]), aber sie strebt doch darnach und ist ihrer einigermaßen fähig, was schon als etwas Gutes angesehn werden muß. Alle Dinge haben auch Form und Schönheit, welche beide als eins und als etwas Gutes zu denken sind; und wenn auch die Körper der Natur nicht die wahre Genauigkeit und Schönheit der geometrischen Form erreichen [3]), so ist doch die Ähnlichkeit mit dieser, die Nachahmung derselben, sollte es auch nur von Ferne sein, schon immer als etwas Gutes zu achten. Selbst die Materie, welche als der niedrigste Grad des Daseins betrachtet, ja welche von Vielen für den Grund alles Übels gehalten wird, muß als etwas Gutes angesehn werden, denn sie ist der Form wenigstens fähig [4]). Porphyrius irrt, wenn er behauptet, die Seele wäre mit der Materie verbunden worden, um das Böse kennen zu lernen und dadurch belehrt zum Guten sich zurückzuwenden; vielmehr ist der Körper der Seele gegeben worden, um darin das Gute zu wirken [5]). Nicht weniger irrt Origenes, wenn er der Meinung ist, die körperliche

---

1) De ord. II, 48.

2) De vera rel. 60.

3) Solil. II, 32.

4) De vera rel. 36. Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae. — — Omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex deo habet.

5) De civ. d. X, 30.

Natur wäre nur wegen des Bösen und nach dem Fall der Geister entstanden; sie gehört vielmehr zur Schönheit der Welt und dient zum Guten[1]). So dürfen wir nicht daran zweifeln, daß alles in der Welt sein Gutes hat. Alles Leben, so weit es lebt, alles Sein, so weit es ist, müssen wir für gut halten. Das Böse oder das Übel bezeichnet nur die Beraubung des Guten. Jede Natur hat ihr Maß, ihre Form und Schönheit, ihre Übereinstimmung und ihren Frieden mit sich, worin wir das Gute derselben anerkennen müssen[2]).

Wenn wir zurückgehen auf den oben angeführten Grund dafür, daß die Welt nicht einfach sein könne, so werden wir bemerken, daß er nur die vollkommene Einheit des Subjects mit seinen Prädicaten ausschließt, also die Trennbarkeit dieser von jenem und mithin die Veränderlichkeit der Welt behauptet. Hierin liegt jedoch schon die Nothwendigkeit der Materie, welche als der Grund des Veränderlichen gedacht wird, sowohl des Körperlichen als des Geistigen; denn sie ist das Formbare. Augustinus schließt sich wohl zuweilen an die gewöhnliche Lehrweise an, daß Gott zuerst die Materie und alsdann erst daraus die geformten Dinge geschaffen habe; allein er erklärt dieselbe, wie nicht anders zu erwarten war, auch

---

1) De civ. d. XI, 23.

2) Ib. 22. — cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Ib. XII, 5. Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam. De vera rel. 21. Nam et ipsum (sc. corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. — — Pacem suae formae etc. — — In quantum est, quidquid est, bonum est.

folgerichtig dahin, daß an ein zeitliches Fortschreiten im Schaffen Gottes nicht zu denken ist. Gott verändert seinen Willen und sein Verhältniß zu den Dingen nicht, sondern nur die Dinge verändern ihr Verhältniß zu ihm, indem sie das vollziehen, was in seinem Willen von Ewigkeit her gesetzt ist. In der Welt liegen sogleich bei ihrer Schöpfung, in ihrer Materie, alle die Samen der Dinge, alles das dem Vermögen nach, was später sich in ihr entwickeln soll. Auch ist die Materie niemals wirklich ohne Form, sondern nur als den Grund der Formen, welche aus ihr gebildet werden, welche sie aber nicht selbst hervorbringt, sehen wir sie als das Frühere an [1]). Bei der Materie pflegen wir sogleich auch an die Vielheit der Substanzen, nicht allein der Zustände und Thätigkeiten zu denken und wahrscheinlich glaubte auch Augustinus nicht nöthig zu haben im Besondern noch zu beweisen, daß die Materie der Welt unter eine Vielheit der Dinge sich vertheile. Doch finden wir unabhängig hiervon bei ihm das Bestreben darzuthun, daß die Schöpfung eine Vielheit der Dinge enthalten müsse. Er beruft sich dafür, ähnlich dem Tertullianus, auf die Ge-

1) Conf. XII, 8; 40. Materiam coeli et terrae — videlicet universae, id est intelligibilis corporalisque creaturae. — — Et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis. De civ. d. XXII, 2; de gen. ad lit. V, 45. Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae cum illo et in illo facta sunt etc. De gen. c. Man. 10; 11. Quasi semen coeli et terrae.

rechtigkeit Gottes. Diese verlangt Vertheilung der Güter; Vertheilung aber kann nicht sein, wo nicht Unterscheidung der Dinge ist [1]). Nicht weniger beruft er sich darauf, daß viele Dinge sein müßten, damit alles sei, und damit aus den verschiedenen Arten und Graden der Dinge auch eine Ordnung der Welt gebildet werden könne [2]). So stehen ihm Zahl und Verschiedenheit der Dinge mit dem Begriffe der Gerechtigkeit und dieser wieder mit dem Begriffe der Ordnung in der genauesten Verbindung; an den Begriff der Ordnung schließt sich aber alsdann auch der Begriff der Schönheit unmittelbar an. Denn offenbar hängt diese Vorstellungsweise mit der Platonischen Ideenlehre zusammen, verzweigt sich aber auch mit der Pythagoreischen Verehrung der Zahl und des Maßes, welche durch Schriftstellen unterstützt in der Ordnung der Zahlen die übersinnliche Schönheit des Ganzen und eines jeden Einzelnen zu erkennen strebt [3]). Im Sinne der Platonischen Ideenlehre ist es, wenn Augustinus die Natur der einzelnen Dinge so zusammenfaßt, daß ein jedes für sich eine Einheit, von einem jeden andern durch seine eigenthümliche Form verschieden, aber mit der Ordnung des Ganzen seinem Wesen nach verbunden ist [4]). Auch darin

1) De ord. I, 19; cf. ib. II, 22.

2) De div. qu. 83 qu. 41. Quia non essent omnia, si essent aequalia; non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas, et hoc est, quod dicitur omnia.

3) De lib. arb. II, 24.

4) De vera rel. 13. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

entfernt er sich vom Platon nicht, daß er Zahlen und Ideen in engster Verbindung mit der Schönheit sich denkt; ja es leuchtet ihm nicht allein die Schönheit der Welt in der Ordnung aller ihrer Theile, Zahlen und Maße ein, sondern auch Gott ist ihm, wie früher schon bemerkt wurde, die Fülle aller Schönheit [1]), wobei unstreitig die alterthümliche Gleichsetzung des Guten mit dem Schönen ihre Rolle spielt.

Wir können uns nicht enthalten in dieser Zusammenstellung der Begriffe, der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes, der Ordnung und Schönheit der Welt, in der Anpreisung dieser beiden, ja in der Vorliebe, mit welcher die Schönheit Gottes hervorgehoben wird, einen Nachhall der alten Philosophie zu vermuthen, welcher wohl kaum dem innern Zusammenhange der christlichen Lehre recht eingefügt sein möchte. Augustinus ist hierin sehr ausführlich, indem er uns oftmals daran erinnert, daß die Welt eine geordnete Einheit sei, zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen, Arten und Gattungen, welche auch nach Graden des Seins und der Vollkommenheit sich unterschieden und, der Veränderung unterworfen, in einer bestimmten Ordnung der Zeiten ihre Entwicklung hätten. Nichts preist er häufiger und beredter, als diese Ordnung der Dinge, in welcher ihre Vielheit und Verschiedenheit, aber auch ihr Friede in sich, unter einander und mit Gott bestehe [2]). Außer dieser Ordnung soll nichts sein, nichts

1) Vergl. de vera rel. 21. Der forma und der species, den objectiven Bezeichnungen der Idee, entsprechen formosissimus und speciosissimus.

2) De civ. d. XIX, 13. Pax omnium rerum tranquillitas

geschehen; auch nicht die Wunder, welche nur einer uns unbekannten Ordnung oder Natur angehörten, aber nicht gegen die Natur wären. Gegen diese Natur, diese Ordnung der Welt kann deswegen nichts geschehen, weil Gott sie leitet, aber nach einer Verbindung der Ursachen, welche wir jetzt zu begreifen nicht im Stande sind [1]. Daß alles so in einem unverbrüchlichen Ebenmaße geordnet ist, darin besteht die Schönheit der Welt, welche uns Gott verkündet und welche durchaus auf das Gute abzweckt [2]. Nicht in der Größe der Welt besteht sie, nicht in ihrer Masse, wie denn die Größe überhaupt nur im Verhältniß zu etwas Anderem zu denken ist, sondern in der Verhältnißmäßigkeit ihrer Theile [3], also in einer Ordnung, einem Gesetze, welches über dem Verhältnisse steht. Man wird übrigens nicht erwarten, daß Augustinus tief in das Einzelne eingehe, um diese Ordnung und Schönheit der Welt zu ermitteln oder zu beschreiben. Dazu würde eine größere Kenntniß physischer Dinge gehören, als sie diese Zeit besitzen konnte oder erstrebte.

Es geht nun unstreitig zum Theil aus diesem Mangel an genauern Untersuchungen über die natürlichen Unterschiede der Dinge und ihrer Arten, so wie über ihr Verhältniß zu den sittlichen Unterschieden hervor, daß es uns nicht gelingen will eine klare Vorstellung von der Ord-

---

ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

1) De ord. I, 8; 11; 14; de civ. d. XXI, 8, 2; 5. Er führt die Wunder auf die schöpferische Kraft Gottes zurück, welche doch nichts ohne Ordnung bewirke.

2) De civ. d. XI, 4; de qu. anim. 80.

3) De vera rel. 80; de civ. d. XI, 22.

nung der Dinge in der Welt nach Augustinischer Lehre zu gewinnen, ja daß sogar diese Lehre uns nicht ohne innere Widersprüche sich zu entwickeln scheint. Eine große Schwierigkeit macht hierbei die Weise, in welcher Augustinus die specifischen Unterschiede in der Schöpfung mit den Gradunterschieden in Verbindung bringt. Zunächst könnte es scheinen, als wenn die Annahme wesentlicher Gradunterschiede in der Welt für die Denkweise des Augustinus nur willkürlich wäre. Denn was er selbst dafür anführt, will keineswegs genügen. Er meint nemlich, es müßten alle Grade des Guten sein, damit die Welt vollständig wäre [1]; aber dieser Satz will schon deswegen nicht genügen, weil er eher von sittlichen, als von physischen Graden verstanden werden könnte, und überdies steht er mit einem andern Satze in Verbindung, dessen fragliche Natur auf den ersten Blick einleuchtet. Gott nemlich wird als das höchste Sein bezeichnet, welchem die geschaffenen Dinge nicht gleich kommen könnten, so daß sie gedacht werden müßten als Gott ähnlich nach verschiedenen Graden der Ähnlichkeit [2]. Jeder aber sieht ein, daß es ein uneigentlicher Ausdruck ist, wenn Gott wie der höchste Grad des Seins mit seinen Geschöpfen in Vergleichung gestellt wird. So mag denn diese Behauptung von Graden der weltlichen Dinge zunächst nur als ein Erfahrungssatz gelten, welcher durch die Offenbarung bestätigt und erweitert zu werden scheint. Da finden wir die Unterschiede der körperlichen unbelebten Natur

1) De gen. c. Man. II, 43; de civ. d. XI, 22.; de lib. arb. III, 24.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; de qu. anim. 80.

und der belebten Wesen, da finden wir unvernünftige Thiere und vernünftige Wesen, Erde und Himmel von einander unterschieden und können nicht bezweifeln, daß diese einen Vorzug vor jenen, jene einen niedern Grad des Seins als diese haben. Die Engel, deren Dasein die heilige Schrift lehrt, müssen wir für höher achten, als die Menschen. Es sind dies für uns unzählbare, von Gott aber gezählte Grade der Arten und Formen [1]), worin nichts anderes ausgedrückt ist, als daß eine philosophische Ableitung dieser Grade, welche nur durch eine vollständige Übersicht über sie geschehen könnte, nicht versucht werden soll. Nur in einzelnen Punkten daher wird der Gradunterschied der Dinge näher bestimmt. So wenn der geformte Körper über den ungeformten, der ungeformte Geist über den geformten Körper gesetzt wird [2]); wenn ferner das, was ist, geringer heißt, als das, was außer dem Sein auch noch Leben, und dieses geringer als das, was außer dem Sein und dem Leben auch noch Bewußtsein hat und der Weisheit fähig ist [3]). Aber alle diese Unterschiede, welche meistens von Aristotelischen Begriffen ausgehn, werden doch nur nebenher vorgebracht. Am auffallendsten ist unter diesen Unterscheidungen die Art, wie Augustinus über die Natur der Engel im Vergleich mit den Menschen sich erklärt. Seine Ansichten hierüber, wo sie eine wissenschaftliche Fassung erstreben, schließen sich offenbar an die Ansichten der alten Philosophie vom Sternenhimmel an, doch in der Weise, daß

1) De lib. arb. III, 13 sqq.
2) Conf. XIII, 2.
3) De div. qu. 83 qu. 51, 2.

er hierüber nichts feststellen will, weil diese Dinge über den Kreis unserer Erkenntniß hinausgehn und die von uns geforderte Forschung überschreiten [1]. So läßt er es unentschieden, ob Sonne und Mond und Gestirne Engel sind, was er zu bezweifeln auch überdies Grund hat, weil wir mit den Engeln keine körperliche, sondern nur geistige Gemeinschaft haben sollen [2]. Sonst aber ist er doch sehr geneigt den Meinungen der alten Philosophie über den Himmel beizustimmen und ihn für ein verständiges Geschöpf zu halten, nicht ewig wie Gott, aber doch der göttlichen Ewigkeit theilhaftig, indem es die Veränderlichkeit, welche ihm als einem Geschöpfe zukommt, durch die Süßigkeit der Anschauung Gottes, in welcher es lebt, besiegt hat und niemals ihr Folge leistet. Für den Himmel soll daher auch die Zeit mit ihren Veränderungen nicht vorhanden sein [3]. Freilich wird ihm dadurch der Fall der bösen Engel unerklärlich [4]; aber er tröstet sich darüber, indem er bei dem Dunkel dieser Dinge überhaupt keine sichere Lehre verfolgen zu können überzeugt ist; ja er meint die Sicherheit des seligen Lebens für die heiligen Engel doch erst von dem Augenblicke an rechnen zu können, wo die bösen Engel abgefallen sind, so daß wir das ewige Leben jener doch nicht als etwas ihnen Wesentliches anzusehn haben würden.

Aber das Schwankende in der Lehre des Augustinus über diese Gradunterschiede der vernünftigen Wesen offen-

1) Enchir. ad Laur. 15; ad Oros. c. Prisc. 14.
2) De civ. d. VIII, 25.
3) Conf. XII, 9 sqq.
4) De civ. d. XI, 11.

bart sich erst ohne alle Zweideutigkeit, wenn wir bemerken, daß er den Unterschied zwischen Engeln und Menschen keinesweges für unübersteiglich hält. Wir sollen werden wie jene; die Seelen der seligen Menschen sollen die Stelle der gefallenen Engel ersetzen, damit im Himmel keine Lücke bleibe; ja wir sind, auf unser Wesen, nicht auf den zeitlichen Standpunkt unseres Lebens gesehen, den Engeln gleich; denn nichts ist besser als die menschliche Seele [1]. Müssen wir da nicht annehmen, daß dieser Unterschied, der größeste, welchen es im Reiche vernünftiger Geister giebt, der Unterschied zwischen Himmel und Erde, doch nur auf einer Verschiedenheit der Entwicklungsstufen beruht? Dies stimmt auch vollkommen einerseits mit dem allgemeinen Grundsatze überein, daß die Größenunterschiede, zu welchen doch auch die Gradunterschiede gehören, das Wesen des Geistigen nicht treffen, andererseits mit der Überzeugung, welche im Bewußtsein unserer geistigen Gemeinschaft mit Gott feststeht, daß in der Mitte zwischen Gott und uns kein anderes Geschöpf seine Stelle habe [2].

An diesen obersten Grad der Schöpfung stößt nun aber auch sogleich der niedrigste Grad ohne Mittelglieder an. Augustinus unterscheidet nämlich zwischen dem, was vernünftig ist, wie die geistige Natur der Engel und der

1) De civ. d. VIII, 25; XII, 1. Der Unterschied zwischen guten und bösen Engeln ist größer als zwischen Menschen und Engeln. De quant. anim. 78. Si quid ergo aliud est eorum, quae deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par, deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil. De div. qu. 83 qu. 51, 2; enchir. ad Laur. 9.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; qu. 54; de trin. VIII, 2; de vera rel. 113.

Menschen, und zwischen dem, was nur vernunftmäßig. Vernunftmäßig ist alles, was von Gott geschaffen, weil es nach vernünftiger Absicht geschaffen; alles ist von objectiver Seite vernünftig; dagegen sind nur einige Geschöpfe auch in subjectivem Sinne vernünftig oder haben selbst Vernunft in sich und können sie gebrauchen. Diese vernünftigen Geschöpfe setzen das Vernunftmäßige in der übrigen Schöpfung voraus, suchen und streben es an in ihrem Denken, weil sie durch ein natürliches Band mit ihm verbunden sind [1]). Und deswegen ist auch zwischen der unvernünftigen Natur und der vernünftigen nichts Mittleres; sondern so wie die vernünftige Natur die höchste Stufe der Schöpfung ist, welche unmittelbar an Gott grenzt, indem sie nach dem Bilde Gottes gemacht ist und eine Ähnlichkeit mit Gott hat, so müssen wir ihr auch zuschreiben, daß sie wie Gott das Vernunftmäßige, wenn auch nicht schaffen, doch in sich selbst ausbilden und äußerlich an andern Dingen hervorbringen kann [2]). Diese beiden Grade des Seins sind nun wesentlich von einander abgesondert und es ist kein Übergang aus dem einen in den andern möglich. Das Unvernünftige kann nie

---

1) De ord. II, 31. — Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere. — — Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. Ib. 35. Derselbe Unterschied ist zwischen dem intellectuale und dem intelligibile; doch wird dieser de gen. ad lit. XII, 21 so genommen, daß intelligibile nur das sein soll, quod solo intellectu percipi potest, woraus sich denn ergiebt, daß alles intelligibile auch intellectuale ist.

2) De civ. d. XI, 2.

vernünftig werden und das Vernünftige, wie sehr es sich auch verschlechtern möge, kann nie zum Grade des Unvernünftigen herabsinken. Selbst der Teufel verliert doch sein vernünftiges Leben nicht, wenn er auch wollte [1]).

Was nun weiter die unvernünftige Schöpfung betrifft, so hindert uns nichts in dieser die größeste Mannigfaltigkeit der Gradunterschiede anzunehmen; aber ein jeder fühlt auch sogleich heraus, daß die Bedeutung der wesentlichen Gradunterschiede für die Betrachtung der Welt dadurch sehr herabgesetzt ist, daß sie in der vernünftigen Schöpfung verschwindet und nur in der unvernünftigen Schöpfung sich behaupten kann. Denn das Unvernünftige ist ja dem Augustinus wesentlich nur ein Mittel, das Vernünftige dagegen der Zweck der Welt. Deswegen wird man auch nicht erwarten, daß er auf die Untersuchung dieser noch übrigen Gradunterschiede weitläuftig sich einlassen werde. Er führt sie wieder auf zwei Hauptgrade zurück, welche nichts Mittleres zwischen sich zulassen. Das Unvernünftige ist entweder belebt oder unbelebt, und im ersten Fall wohnt ihm eine belebende Seele bei, im andern Fall ist es nur Körper. Zwischen Körper und Seele ist nichts Mittleres; denn jener ist das, was belebt wird, diese das, was belebt [2]). Das Belebte ist seiner Natur nach vollkommen und höherer Art, als das Unbelebte; denn diesem fehlt das Leben, welches jenes hat, während jenem nichts von dem abgeht, was diesem zukommt. Die Seele aber giebt dem Beseelten seinen Vorzug vor dem

1) De civ. d. XI, 11.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; qu. 54, wo ein weitläuftiger Beweis geführt wird.

Unbeseelten; sie beherscht den Körper und deswegen muß sie auch höherer Art sein, als dieser. Ihr kommt Freiheit der Bewegung zu, und wenn diese auch misbraucht werden kann, so bildet sie doch an sich einen Vorzug, so daß wir auch die niedrigste Seele noch höher stellen müssen als den höchsten Körper [1].

Betrachten wir nun diesen Punkt in der Feststellung der Gradunterschiede, so werden wir durch seine Bedeutung auch nur darin bestätigt werden, daß es mit allen diesen Untersuchungen dem Augustinus doch wesentlich nur auf die Feststellung der Lehren ankommt, welche das vernünftige Leben betreffen. Denn in die Untersuchung über dieses greift unstreitig auch der Unterschied zwischen Körper und Seele sehr bedeutend ein. Fassen wir aber alles zusammen, was nun von wesentlichen Gradunterschieden feststehen geblieben ist, so läuft es eben nur auf die drei Bestandtheile hinaus, aus welchen der Mensch nach Platonischer Lehre zusammengesetzt ist. Augustinus billigt die Meinung des Platon, daß die Seele nicht ohne Körper sein könne [2]. Da aber den Thieren auch eine Seele beiwohnt, welche doch des Ewigen nicht theilhaftig ist, wie die menschliche, so müssen wir von der Seele oder dem Geiste noch die Vernunft (mens, ratio) unterscheiden [3]. Alle Bemühungen um die wesentlichen Gradunterschiede führen also nur zu den Unterscheidungen, welche das zusammengesetzte Wesen des Menschen erhellen sollen. Dies ist der Natur dieser ausschließlich kirchlichen

1) De lib. arb. III, 15 sq.; de vera rel. 22.
2) De civ. d. XXII, 27.
3) De lib. arb. II, 8 sqq.

Richtung in den Forschungen des Augustinus entsprechend. Sein Bestreben bezweckt wesentlich nur den vernünftigen Dingen und hauptsächlich dem Menschen, welcher die Kirche bilden soll, ihre richtige Stelle in der Welt anzuweisen. Zu diesem Zwecke ist es aber nothwendig einen Gradunterschied festzuhalten als im Wesen der Dinge liegend, denn das vernünftige Leben ist gebunden an den Gegensatz zwischen dem Niedern und dem Höhern, indem es sowohl dem einen, als dem andern sich zuwenden kann. Es sollte sich dem Höhern, d. h. Gott anschließen, ihm in vernünftiger Einsicht als seinem Herrn dienend, in ihm seine Ordnung und sein Gesetz findend; aber es kann auch dem Körper sich zuwenden, welcher weniger ist als die Vernunft und ihm unterworfen werden sollte [1]). Hierdurch sind also zwei Grade der Dinge als nothwendig gesetzt, das Vernünftige und das Unvernünftige; welche Unterschiede aber auch in diesem letztern noch hervortreten mögen, so sind sie doch nur unbedeutend; denn das Unvernünftige erscheint nur als ein Mittel, welches vorhanden sein muß, damit die Freiheit des Willens es in der Wahl habe, dem ewigen Gesetze Gottes und den Geboten der Vernunft zu folgen oder den sinnlichen Dingen sich zuzuwenden, welche ihr untergeordnet sein sollten [2]). Es kommt dabei aber nicht darauf an, welchen Graden der sinnlichen Dinge sie sich anschließt. Die Seele stellt sich alsdann nur als der mittlere Grad des Daseins dar, in welchem der Grund der Bewegung sich findet;

1) De mus. VI, 12 sq.; de quant. an. 80.
2) De quant. an. 1. l.

weil ohne eine solche die Freiheit sich weder der einen noch der andern Seite zuwenden könnte.

Aber wir werden hieraus auch entnehmen müssen, daß in demselben Maße, in welchem zufolge der allgemeinen Richtung der Augustinischen Lehre die Bedeutsamkeit der wesentlichen Gradunterschiede verschwindet, dagegen das Gewicht der Gradunterschiede in der Entwicklung der Dinge zunimmt. Denn auf diese kommen doch unstreitig die Unterschiede zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen Guten und Bösen zurück, und die Ordnung der Welt, welche aus diesen Gradunterschieden sich ergeben soll, wird ohne Zweifel den Charakter einer sittlichen Ordnung an sich tragen müssen. Aber indem nun Augustinus die Mannigfaltigkeit dieser Unterschiede hervorhebt, muß es uns zu einem nicht geringen Anstoß gereichen, daß er das Gute mit dem Schönen nach alterthümlicher Ansicht gleich setzt. Denn indem er die Verschiedenheit der Dinge nach den mannigfaltigsten Graden vom höchsten bis zum niedrigsten als ein nothwendiges Erforderniß für die Schönheit der Welt verlangt, ergiebt sich als eine unabweisliche Folgerung, daß auch der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem in allen seinen Graden nothwendig von Gott gesetzt sei. Augustinus hütet sich freilich diese Folgerung geradezu auszusprechen; aber eine gute Zahl seiner Sätze streift doch nahe genug an dieselbe an. Zu allen den Graden der Dinge, welche die Welt erfüllen sollen, gehört auch das Elend der Sünder, welches doch immer noch ein höherer Grad des Daseins ist, als das unvernünftige Geschöpf [1]).

1) De lib. arb. III, 24 sq.

Offenbar trägt es einen starken Beigeschmack der alten Philosophie an sich, wenn gelehrt wird, daß zur Schönheit der Welt auch die Gegensätze gehören und deswegen Gott Geschöpfe hervorgebracht habe, von welchen er wußte, daß sie sündigen würden, damit durch den Gegensatz dieser gegen die Guten die Welt wie eine schöne Rede durch Gegensätze geschmückt werde [1]). Nicht unnütz ist das Böse in dieser Welt, sondern es dient dem Guten; es dient dazu, daß durch die Vergleichung des Reiches Gottes mit dem Reiche der Sünde jenes um so heller hervorglänzt [2]). Das Böse also darf in der Welt nicht fehlen. Es wird von Gott zum Guten gebraucht und seiner Ordnung eingefügt [3]). Was von Gott sich lossagt, ist doch nicht ohne Gott, sondern wird von ihm festgehalten [4]). Zwar wenn man es außer seinem Zusammenhange betrachtet, so erregt sein Anblick Abscheu; wenn wir es aber an seiner Stelle aufzufassen wissen, so zeigt sich, daß es nirgends vorkommt, wo es nicht sein

---

1) De civ. d. XI, 18. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulcritudo componitur. De ord. I, 18. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit, ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jucundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulcritudo figuratur.

2) De civ. d. XVII, 11; enchir. 3. Etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

3) De civ. d. XIV, 27.

4) De ord. II, 20.

sollte. Es ist zu vergleichen mit den Barbarismen und Solöcismen, welche die Dichter lieben, um dadurch größere Schönheiten hervorzubringen. Damit eröffnet sich uns der Glaube an eine verborgene Ordnung, welcher es angehört [1]). Das Ganze der Welt ist auch mit Einschluß der Sünder schön, so wie ein schönes Gemälde durch die schwarze Farbe, welche an ihrer Stelle steht, nicht befleckt wird [2]). Auf drei Dingen beruht die untadelhafte Schönheit der Welt, auf der Verdammung der Sünder, auf der Übung der Gerechten und auf der Vollkommenheit der Seligen [3]). Zu der Schönheit der Welt gehört auch das ewige Feuer der Hölle, obgleich es den Verdammten zur Strafe gereicht [4]). Man wird schwerlich leugnen können, daß nur zum Theil diese Äußerungen ungezwungen in dem Sinne zu deuten sind, daß sie nur bedingungsweise die Einordnung des Bösen in die schöne Zusammensetzung der Welt behaupten sollen, obwohl andere Äußerungen des Augustinus in einem solchen Sinne lauten. So unterscheidet er die schöpferische und die ordnende Thätigkeit Gottes wie den göttlichen Willen, welcher auf den Zweck gerichtet ist, und das, was Gott zuläßt und nur als

---

1) De ord. II, 11. Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet. Ib. 12 sqq.

2) De civ. d. XI, 23, 1.

3) De vera rel. 44. Et est pulcritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

4) De civ. d. XII, 4.

Mittel gebraucht; jener aber soll das Gute allein angehören, dieser nicht allein das Gute, sondern auch das Böse, welches gegen die Ordnung des Ganzen sich empöre, aber von ihr dennoch überwältigt werde [1]. Da äußert er sich, fast in der Weise der Stoiker, daß der Unterschied zwischen Guten und Bösen darin bestehe, daß jene die Ordnung halten, diese aber von der Ordnung gehalten werden [2]. Allein dringen wir tiefer in den Zusammenhang der Gedanken ein, so müssen wir gestehn, daß diese vorsichtige Zurückhaltung, welche nur eine mittelbare Verbindung zwischen dem Bösen und zwischen Gott gestatten will, mit den Grundsätzen des Augustinus uns kaum vereinbar scheint. Betrachten wir noch einmal die enge Verbindung, welche er zwischen der Schönheit und Ordnung der Welt und zwischen der Gerechtigkeit Gottes findet. Die Gerechtigkeit ist ihm die innere Schönheit, von welcher alle äußere Schönheit der Verhältnisse ausgeht, wie beim Menschen, also auch bei Gott [3]. Die Gerechtigkeit aber, wie früher bemerkt, schließt die Vertheilung der verschiedenen Grade des Daseins nach dem verschiedenen Werthe der Dinge in sich und zu den verschiedenen Graden gehört auch das Bessere und das Schlechtere; damit daher die Gerechtigkeit Gottes sei, wird auch das Bessere und das Schlechtere in der Welt

1) De mor. Man. 9; de div. qu. 83 qu. 79, 1; conf. I, 16. Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator. De ord. II, 23; de civ. d. XI, 17. Optimus creator — — justissimus ordinator.

2) De mus. VI, 46. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri.

3) Ep. 120, 20.

sein müssen. Wenn nun auch das Böse vor der Sünde und dem Willen der vernünftigen Wesen nicht war, so wußte doch Gott vorher, daß es sein würde, und sein gerechter Beschluß es der Ordnung der Welt einzufügen, wohnte ihm von Ewigkeit bei, so daß seine Gerechtigkeit in der Strafe des Bösen zwar erst in späterer Zeit zur Anwendung kam, aber doch zu den ewigen Eigenschaften Gottes zu rechnen ist [1]). So gewiß daher Gott gerecht ist, so nothwendig sind auch die Unterschiede des Guten und des Bösen, der Belohnung und der Strafe in dieser Welt. In einigen Geschöpfen muß sich die barmherzige Gnade, in andern die rächende Gerechtigkeit Gottes offenbaren [2]). Man darf auch nicht daran zweifeln, daß diese Unterschiede der guten und der bösen Geister in dem ewigen Verstande Gottes von Anbeginn der Welt gesetzt und begründet sind.

In der That begegnet uns nun hier etwas Unerwartetes, was wir aber doch wohl hätten vorhersehen können. Wir sahen zuvor, wie großen Werth Augustinus auf die wesentlichen Gradunterschiede legte; bei genauerer Untersuchung fanden wir jedoch, daß diese Gradunterschiede wenigstens in dem Theile der Schöpfung, welcher allein ihm einen selbständigen Werth hat, in der vernünftigen Schöpfung, ihm unter den Händen verschwanden und nur noch Gradunterschiede in und aus der Entwicklung der Dinge hervorgegangen ihm übrigblieben; allein jetzt hat uns unsere Untersuchung noch weiter geführt und es hat

1) De ord. I, 19; II, 22 sq.

2) De civ. d. XXI, 12. — ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris, quid justa vindicta.

sich ergeben, daß diese erst aus der Entwicklung hervorgegangenen Gradunterschiede die wesentlichen und nothwendigen sind. Denn in der Erzeugung und Vollendung dieser Unterschiede besteht dem Augustinus der Zweck der Welt, welcher doch gewiß in dem ursprünglichen Rathschlage Gottes beschlossen sein wird. Augustinus nemlich schlägt sich keinesweges zu der Partei, welche wir bei den morgenländischen Kirchenvätern vorherschend gefunden haben, anzunehmen, daß in irgend einer Weise das Böse aufhören werde. Weder läßt er zu, daß es allein als ein Mittel angesehn werde, welches zuletzt untergehn würde, wenn es seinen Zweck erfüllt hätte, noch verstattet er eine endliche Bekehrung der bösen Geister in Aussicht zu stellen. Gegen die erste Annahme erinnert er daran, daß am Bösen, welches keine Naturerscheinung, sondern im Willen eines freien und geistigen Wesens gegründet sei, kein Geist zu Grunde gehe, wie schon Platon bemerkt hatte; denn das geistige Wesen sei unsterblich [1]). Die andere Annahme dagegen scheint ihm nur aus einem unzeitigen Mitleiden hervorgegangen zu sein [2]). Daher ist ist es ihm gewiß, daß geistige Wesen, wenigstens der Teufel und sein Anhang [3]), zu ewiger Verdammniß bestimmt sind; es muß eine Vollendung des Bösen geben, wie eine Vollendung des Guten, ein höchstes Gut und ein höchstes Böses [4]). Fügen wir nun noch hinzu, daß

1) De civ. d. VI, 12.

2) Ib. XXI, 17; enchir. ad Laur. 29.

3) De civ. d. XXI, 24, 1.

4) Ib. XIX, 1. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducat.

Augustinus auch in der ewigen Verdammung Grade unterscheidet, ja sogar in der Beseligung, obgleich sie ihm sonst eine völlige Gleichheit der Guten zu versprechen scheint, nicht gänzlich alle Verschiedenheit ausschließt [1]), so sehen wir wohl, daß die Nothwendigkeit einer Mannigfaltigkeit der Grade ihm auf das Festeste eingeprägt ist, daß sie ihm unentbehrlich erscheint wie für die Schönheit, so für die Vollendung der Welt. Wenn wir auf diese letztere sehen, so hilft es auch gewiß nicht auf den Nutzen des Bösen für das Gute sich zu berufen, daß z. B. auch die Ketzereien dazu gut sind die Wahrheit deutlicher an den Tag zu bringen [2]), sondern wir finden uns hier auf die Nothwendigkeit ewiger Unterschiede im Grade des Daseins zurückgeführt. Gott weiß sie vorher. Was ist aber dieses Vorherwissen anders als sein ewiger Verstand? In ihm ist jedes Geschöpf vorgebildet und begründet. So finden wir diese Ansichten in der engsten Verbindung mit der Ideenlehre des Augustinus.

Überraschend mag es uns nun allerdings sein, wenn man diese Gedanken verfolgt, zu finden, daß der Gradunterschied nicht allein der zeitlichen Entwicklung, sondern dem Wesen der Dinge, wie sie in Gott vorgebildet sind, also dem Ewigen angehört, ja daß der sittliche Unterschied zwischen Gutem und Bösem einen stärkern Abschnitt unter den Dingen ihrer ewigen Wahrheit nach machen soll, als der natürliche Unterschied zwischen den Arten und Gattungen. Zwar das Böse setzt uns nicht zu dem Grade des

1) Enchir. ad Laur. 23; 29; de civ. d. XXII, 30, 2.
2) De civ. d. XVI, 2; de dono persev. 53.

Unvernünftigen herunter, denn die niedrigste Seele ist noch immer dem höchsten Körper vorzuziehen, die vernünftige Seele auch in der Sünde und der ewigen Verdammniß dem unvernünftigen Thiere und die verdammte Seele sollte noch dankbar sein ihrem Schöpfer wegen seiner Güte gegen sie, dafür daß er das Sein ihr geschenkt hat, denn es sei besser elend sein als nicht sein [1]; allein die Unterschiede zwischen Engel und Mensch, obgleich es schien, als sollten auch sie im ewigen Verstande Gottes wesentlich bestehen, sollen doch in der That verschwinden, wenn, wie früher gesagt, der Unterschied zwischen guten und bösen Menschen größer sein soll, als der Unterschied zwischen Menschen und Engeln, wenn die guten Menschen den Engeln gleich werden und die Stelle der gefallenen Engel ersetzen sollen. Aber, wie schon früher gesagt, das Unerwartete hätten wir voraussehen können. Denn sehen wir auf den allgemeinen, kirchlichen Charakter der Augustinischen Lehre, so müssen wir es natürlich finden, daß die natürlichen Ordnungen ihr bei Weitem weniger bedeuten, als die Ordnungen des sittlichen Lebens. Da nun dieses überall an die einzelnen Personen zunächst sich hält, deren Wille das sittliche Leben gestaltet, so ist es auch wesentlich eine die Personen betreffende Ordnung, welche sich zuletzt in der Welt herausstellen muß, eine Ordnung, welche nur durch das allgemeine Band der Kirche im Gegensatz gegen das Reich der weltlichen Mächte

---

1) De civ. d. XIX, 13, 1; de vera rel. 26; 78; de lib. arb. III, 15 sqq.; 18. Ex illo igitur, quod etiam ingratus habes, quod sis, creatoris laudo bonitatem; ex illo autem, quod pateris ingratus, quod non vis, ordinatoris laudo justitiam.

zusammengehalten wird. Das Auffallende hierbei ist nur darin zu suchen, daß Augustinus in seiner Lehre von der Welt die Platonische Ideenlehre an die Spitze stellt und sie ausdrücklich auf die ewigen Gesetze der Arten und Gattungen deutet, obgleich ihm diese natürlichen Unterschiede im Verlaufe seiner Untersuchung als verschwindende erscheinen. Es läßt sich nicht verkennen, daß hierdurch Elemente in die Weltansicht des Augustinus gekommen sind, welche wenigstens nur eine ungenügende Verarbeitung erhalten haben. Das Ende der Weltentwicklung, wie er es beschreibt, entspricht der Ewigkeit der allgemeinen Begriffe nicht. Man kann es daher in einem bessern Einklange mit seinen allgemeinen Grundsätzen finden, daß er in seiner Deutung der Ideenlehre auf die Ewigkeit der individuellen Begriffe ein besonderes Gewicht legte.

Wenn wir aber der ausschließlich kirchlichen Richtung der Augustinischen Lehre gedenken, so muß dies auch daran uns erinnern, daß die Kosmologie in ihr nur eine untergeordnete Stellung haben konnte. Der Kirche kommt es wesentlich auf den Menschen an; die übrige Welt ist ihr nur Schauplatz und Gegenstand der menschlichen Handlungen und Schicksale; sollte sie noch von andern vernünftigen Wesen oder Zwecken der Welt wissen, so blickt sie doch nur nebenbei auf sie oder ordnet sie gar dem Menschen unter. Daß Augustinus das erstere thut, haben wir schon gesehn. Denn bei dem Gewichte, welches ihm der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem hat, ist es nichts Geringes, wenn er eingesteht, daß er die Entstehung des Bösen unter den Engeln sich nicht erklären könne. Er sagt es auch geradezu heraus, indem er die Unter-

suchung über die Engel, ihre Verschiedenheiten, ihre Natur und dergleichen mehr zu den überschwenglichen Fragen verweist, über welche er gern seine Unwissenheit bekennt[1]. Wenn er um das Geschick und die Natur des Teufels sich angelegentlicher bekümmert, so geschieht es wohl nur um den Zusammenhang anzudeuten, in welchem das Böse im Menschen mit den übrigen weltlichen Entwicklungen steht. Haben wir nun diesen Punkt im Auge, so werden wir es begreiflicher finden, warum Augustinus so leicht mit dem Unterschiede der Arten und Gattungen umspringt; denn ihm kommt es wesentlich nur auf eine Art an, auf die Menschen. Seine ganze Lehre von der Welt verfolgt wesentlich nur den Zweck uns den Menschen in seinem Leben und Wesen begreiflich zu machen. Wir müssen daher auch seinen Untersuchungen über diesen Punkt unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Fünftes Kapitel.

Über den Menschen.

Wenn Augustinus den Menschen auch nicht als den einzigen Zweck der Welt ansieht, so erblickt er doch in ihm einen der vorzüglichsten Zwecke der Schöpfung. Daher muß er auch von seinem Schöpfer auf das beste ausgestattet sein. Sein wesentlicher Vorzug vor andern lebendigen Geschöpfen der Erde ist es aber, daß er in der

1) Enchir. ad Laur. 15.

Seele, welche seinen Leib belebt, einen vernünftigen Geist erhalten hat. Hierin besteht das Bild Gottes im Menschen, denn Gott ist ein vernünftiger Geist [1]). Mit einem Körper mußte freilich diese Vernunft verbunden sein und deswegen auch mit einer Seele, welche den vernünftigen Geist mit dem Leibe verbindet, denn der Leib gehört zur Natur des menschlichen Geistes, so wie das Handeln zum Denken gehört [2]); aber der Körper war ursprünglich der Vernunft durchaus unterworfen und gehorsam, so daß er keine Last für den Menschen wurde, wie es in unserm gegenwärtigen Zustande der Fall ist; er war dem vernünftigen Geiste als ein Diener gegeben, welcher keine andere Bewegungen in sich zuließ, als die, welche die Vernunft wollte; denn noch hatte sich die Ordnung der Dinge nicht verkehrt, noch herschte die Gerechtigkeit in allen Stücken, einem jeden seine gebührende Stelle anweisend. Daher war auch die Seele von keiner Begierde erfüllt, welche gegen die Vernunft anstrebte [3]). Wir sehen, daß wir es hier mit Forderungen zu thun haben, welche davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit und Güte Gottes in seiner Schöpfung vollkommen sich erweisen müsse. Dazu gehört es denn nicht minder, daß auch die übrige schlechtere Natur dem vernünftigen Menschen unterworfen sein mußte. Der Mensch lebte da im Paradise, in welchem

1) De civ. d. XI, 2; de trin. XII, 12. Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem.

2) De civ. d. XXII, 27; de div. qu. 83 qu. 58, 2. Nam et actio temeraria est sine cognitione et sine actione ignava cogitatio.

3) De civ. d. XIII, 16, 1; de peccat. mer. II, 36.

alles seinem vernünftigen Begehren entgegen kam, alles seiner Herrschaft unterworfen war, ohne irgend eine Störung des Schmerzes oder der Krankheit ein glückseliges Leben [1]). Da war keine Zwietracht zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Fleische und deswegen auch keine Ursache des Todes [2]). Der Mensch konnte zwar sterben, wie die Erfahrung gezeigt hat, aber er würde nicht gestorben sein, wenn er nicht gesündigt hätte und aus dem Paradise vertrieben worden wäre. So groß war die Glückseligkeit dieses Ortes, daß sie durch keinen Tod getrübt werden konnte [3]). Auf das anschaulichste und weitläuftigste ergeht sich die Phantasie des Augustinus in Schilderungen dieser Zustände vor der Sünde, ja in Untersuchungen über die Möglichkeiten, welche sich als unmöglich erwiesen haben. Sie bezeugen uns die Festigkeit seiner Überzeugung davon, daß von Natur alles in Ordnung und Einklang ist, daß eine völlige Übereinstimmung des Naturgesetzes mit dem vernünftigen Willen des Menschen und der sittlichen Ordnung des Lebens stattfinden würde, wenn nicht der verdorbene Wille des Menschen den Zwiespalt und die Unordnung, wenigstens von seiner Seite, in die Welt gebracht hätte [4]). Selbst die ausgezeichnetste Weisheit legt Augustinus dem Adam im Paradise bei, welcher ja allen Dingen ihre Namen bei-

1) De civ. d. XIV, 10; op. imperf. c. Julian. VI, 16.

2) Op. imp. c. Jul. IV, 19; VI, 16.

3) De civ. d. XIII, 12 sq. Augustin unterscheidet zwischen posse non mori und non posse mori. De corr. et grat. 33. Jenes ist die immortalitas minor, dies die immortalitas major. Op. imp. c. Jul. VI, 30; enchir. ad Laur. 38.

4) Op. imp. c. Jul. VI, 16. Vitium contra naturam est.

gelegt habe, eine Weisheit, welche an Schnelligkeit des Geistes alles übertroffen habe, was jetzt die ausgezeichnetsten Menschen leisten; denn ihm war es keine Mühe zu denken und zu lernen, da er von keinem widerspenstigen Fleische, von keiner sinnlichen Begierde gedrückt wurde. Wir bemerken jedoch, daß Augustinus dadurch keinesweges es ausschließen will, daß doch auch im Paradise ein Fortschritt in der Erkenntniß, eine Entwicklung des Geistes stattfinden mußte. Er nimmt an, Adam würde auch im Paradise etwas gelernt haben, was seinem Leben zum Nutzen gereicht hätte, aber ohne Mühe und ohne Schmerz, indem Gott und seine eigene selige Natur ihn alles gelehrt haben würden [1]).

Denn weit entfernt ist er doch davon, jenen ersten Zustand des Menschen für etwas Vollkommenes zu halten. Nur würde der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, ohne Tod und ohne Kampf zur vollkommenen Seligkeit gelangt sein. Daß aber der Mensch sündigen konnte, das beweist, daß seine Seligkeit im Paradise nicht sicher und also auch nicht vollkommen war [2]). Gott hätte nun freilich den Fall der Menschen wie der Engel verhindern können; denn was wäre seiner Allmacht unmöglich gewesen? — aber er wollte es nicht, er wollte seinen vernünftigen Geschöpfen nicht die Macht zu sündigen rauben, damit offenbar würde, wie viel Übel ihr Stolz und wie viel Gutes seine Gnade bewirken könne [3]). Die Freiheit des Willens ist daher den vernünftigen Geschöpfen verliehen

1) Op. imp. c. Jul. V, 1; VI, 9.
2) De civ. d. XI, 12; XIV, 10.
3) Ib. XIV, 27.

worden; sie gehört zum Wesen der Vernunft. Doch konnten die vernünftigen Geschöpfe nicht eine so vollkommene Freiheit des Willens erhalten, wie der Schöpfer sie hat, vielmehr mußten sie als Geschöpfe eine veränderliche Freiheit haben. Es gehörte zur Ordnung der Welt, daß ein vernünftiges Wesen wurde, welches zwar nicht sündigen konnte, dem es aber nicht nothwendig war nicht zu sündigen, und es war besser, daß wir zu Knechten Gottes würden, welche nicht gezwungen, sondern freiwillig seinen Willen thäten [1]).

Seine Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens bildete Augustinus im Streite gegen Pelagius und dessen Anhänger aus. Wir haben jedoch keine Ursache auf die Lehre der Gegner des Augustinus weitläuftiger einzugehn, da sie nichts Neues von Bedeutung in die Untersuchung brachte und in philosophischer Rücksicht wenig ausgebildet ist. Ihr Wesen läßt sich auf das Bestreben zurückführen, die Untersuchung über die Wirklichkeit des Guten und des Bösen fern zu halten von der Frage nach dem Grunde dieses Gegensatzes in Gott. Pelagius unterscheidet dreierlei, das Können, das Wollen und das Sein des Menschen. Das Können, d. h. das Vermögen (possibilitas) gut oder böse zu sein hat Gott gegeben, die beiden andern Punkte aber, das Wollen des Guten oder des Bösen und das Gut- oder Bösesein sieht er nur als

1) De div. qu. 83 qu. 2. Hominem ergo deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit, quod erat ipse. Melior autem homo est, qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit. De vera rel. 27; enchir. ad Laur. 28.

eine Sache des Menschen an [1]). Er setzt dabei freilich auch eine Beihülfe Gottes in der Vollziehung des Guten, läßt sich aber nicht weiter darauf ein die Regierung Gottes in der Erhaltung der Welt und in der Entwicklung der menschlichen Geisteskräfte genauer zu bestimmen. Dem Augustinus mußte diese Ansicht als eine oberflächliche erscheinen, da seine Forschung vielmehr darauf ausgeht die Welt in allen ihren Stücken als ein Werk der göttlichen Wirksamkeit zu erkennen. Dieses Streben muß natürlich bei den Dingen, welche den höchsten Werth haben, nicht weniger hervortreten, als bei den Dingen der niedern Grade. Auch die vernünftigen Wesen daher erscheinen ihm als durchaus abhängig von Gott; sie vermögen nichts zu wollen oder zu sein, was Gott nicht wollte und vollbrächte. Sie sind Werke seiner Gnade oder seiner Gerechtigkeit. Auch das Wollen der Geschöpfe bewirkt Gott in ihnen, möge es durch äußere Einwirkungen veranlaßt werden oder durch ihre innerliche Thätigkeit sich vollziehen [2]). Daher bedarf der Mensch auch im Paradise

---

1) Ap. August. de grat. Chr. 5. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ib. 18. Habemus autem — possibilitatem utriusque partis a deo insitam.

2) De div. qu. 83 qu. 68, 5. Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle deus operetur in nobis.

des Beistandes Gottes zum Guten [1]) und es ist in ihm überhaupt nichts, was nicht von Gott wäre.

So verhehlt sich denn auch Augustinus nicht, welche Schwierigkeiten dem Begriffe der Freiheit für unsere Denkweise entgegen stehn, wenn wir nicht in oberflächlicher Weise die Wirksamkeit Gottes als eine irgendwie beschränkte uns vorstellen. Ja wir dürfen wohl sagen, daß er, seiner Neigung gemäß die Thätigkeiten Gottes in anschaulicher Weise sich darzustellen, in der Richtung diese Schwierigkeiten zu verstärken etwas zu weit geht. Dies geschieht, indem er die Wirkungen Gottes in uns wie physische Wirkungen zu fassen sucht. So stellt er alle Seelen als Lebensgeister und Gott als den allgemeinen Lebensgeist sich vor, welcher alles belebe, indem er alles schaffe und jedem Willen seine Macht verleihe. Daher, lehrt er, vermögen alle Begehrungen unseres Willens so viel, als Gott wollte, daß sie vermöchten, als er wollte und vorherwußte, so daß sie alles vollbringen werden, was Gott wollte, weil er vorherwußte, daß sie es vollbringen würden; denn sein Vorherwissen kann nicht irren [2]). Diese Lehre beruht auf jener idealistischen Rich-

---

1) De civ. d. XIV, 27; enchir. ad Laur. 28.

2) De civ. d. V, 9, 4. At per hoc efficitur non esse causas efficientes omnium, quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. — — Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia creatorque est omnis creati spiritus, ipse est deus. — — Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum deus eas valere voluit atque praescivit, et ideo, quidquid valent, certissime valent, et quod futurae sunt, ipsae omnino futurae sunt, quia volituras atque futuras ille praescivit, cujus praescientia falli non potest.

tung, welche wir beim Augustinus schon sonst bemerkt haben, indem sie alles andere außer der Vernunft nur als Werkzeug betrachtet, welchem in der That keine eigene Wirksamkeit und kein eigenes Sein zukomme. Aber sie faßt eben deswegen auch die Wirksamkeit der vernünftigen Wesen in einer Weise auf, welche den Unterschied der Vernunft und der Lebenskraft wenigstens ohne sichere Abgränzung läßt [1]), ja in Gefahr geräth ihn zu verwischen, weil alles von dieser Seite betrachtet in Vernunft oder in Natur sich verwandelt. Doch ist diese Darstellungsweise beim Augustinus keinesweges herschend, wie zu erwarten war, da sie dem Physischen sich zuwendet. Bedenklicher jedoch ist der Punkt, welcher mit ihr in Verbindung erscheint und auch sonst beim Augustinus, wie bei andern Kirchenvätern, vorwaltet, daß der freie Wille vom Vorherwissen Gottes abhängig gemacht wird, besonders wenn Augustin das Vorherwissen Gottes auch mit der Divination in Zusammenhang findet, so daß er sogar äußert, er möchte lieber die Astrologie, welche er sonst als Aberglauben verwirft, annehmen, als das Vorherwissen Gottes aufgeben [2]). Denn diese Verbindung zwischen Vorherwissen und Vorhersagen setzt doch offenbar voraus, daß jenes wie dieses als ein zeitliches vorgestellt wird, und die nothwendige Folge davon ist, daß der spätere Wille als abhängig vom frühern Wissen Gottes erscheint. Man darf sich nicht verleugnen, daß diese Dar-

1) Daher wird a. a. O. den unvernünftigen Thieren auch eine Art des Willens zugeschrieben: si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi etc.

2) Ib. V, 9, 1.

stellungsweise der gemeinen Vorstellung von der Allwissenheit Gottes zu viel nachgiebt, und es läßt sich vorhersehn, daß diese Vorstellung, in die wissenschaftliche Untersuchung hereingezogen, nur Verwirrung anrichten werde. Doch verhindert sie den Augustinus nicht den richtigen Punkt im Auge zu behalten, von welchem aus die Allmacht und die Allwissenheit Gottes mit der Freiheit der Geschöpfe in Einklang gebracht werden kann. Sehr entschieden setzt er sich der Ansicht entgegen, daß die Nothwendigkeit, das Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen, alles dessen, was ist, die Freiheit aufheben müsse. Denn sonst würde sogar Gottes Allmacht nicht frei sein, weil sie nothwendig Gott zukommt, sonst würde auch der Wille nicht frei sein, weil er nothwendig frei ist und nothwendig sein Wollen vorhersieht [1]). Dies bezweckt zu vermeiden, daß die äußere Nothwendigkeit mit der Nothwendigkeit, welche im Wesen eines Dinges liegt, verwechselt werde. Dem Willen ist es nothwendig, d. h. wesentlich frei zu sein, sollte er auch das äußere Vollbringen nicht haben; er bleibt dennoch der Wille dessen, welcher ihn will, diesem zuzuschreiben als seine eigene That; äußere Ursachen daher können den Willen seiner Freiheit nicht berauben [2]). Die Ordnung der Ursachen hebt also die Freiheit in keiner Weise auf, weil sie so gesetzt ist, daß die freien Ursachen darin ihre Stelle haben. Der freie

---

1) De civ. d. V, 10, 1; de lib. arbitr. III, 6.

2) De civ. d. l. l. Nam si voluntas tantum esset, nec posset, quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas, nisi voluntas esset, nec alterius, sed ejus, qui vellet, etsi non posset implere, quod vellet.

Wille des Menschen ist nemlich nicht eine Wirkung, sondern selbst eine Ursache und zwar die Ursache aller menschlichen Werke [1]. Gott verwaltet die Welt so, daß er einigen seiner Geschöpfe erlaubt ihre eigenen Bewegungen zu haben [2]. Er hat ihnen hierzu die Fähigkeit verliehen und daher sind auch diese Bewegungen sein Werk. Hierbei liegt der Begriff der Freiheit zum Grunde, daß sie in nichts anderm bestehe, als in der eigenen That des vernünftigen Wesens. Das ist das Bewußtsein der Freiheit, daß wir fühlen, wie unsere Seele sich selbst bewegt, nicht wie ein Körper räumlich, von Ort zu Ort, sondern geistig bringt sie da ihre eigenen Veränderungen hervor. Wenn wir wollen, so ist das eine Thätigkeit, welche kein Anderer für uns vollziehen kann [3]. Dieses unser Wollen ist frei, weil unsere Seele durch dasselbe in der That etwas empfängt, was ihr angehört; alles, was ihr eigen ist, stammt aus ihm; alles, was wir uns zuschreiben können, das ist diese uns eigene Thätigkeit, welche wir

1) De civ. d. V, 9, 3. Non est autem consequens, ut si deo certus est omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum caussae sunt.

2) Ib. VII, 30.

3) De div. qu. 83 qu. 8. Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a deo; qui tamen motus non de loco in locum est, tanquam corporis. De civ. d. V, 9, 3; de lib. arb. III, 7. Non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? De gratia et lib. arb. 5. Velle enim et nolle propriae voluntatis est.

den Willen nennen. Wir sind nichts anderes als Willen [1]). So spricht Augustinus auf das stärkste den Grundsatz aus, welcher seine ganze Lehre beherscht, daß vom Willen alles abhänge, was unser ist, unser Werth und unser Unwerth, unser Verdienst und unsere Verdammung. Es ist dies der Grundsatz der ethischen Ansicht der Welt. Dem Determinismus setzt er sich in den wesentlichsten Punkten entgegen. Weder unser wahres Wesen ist uns gegeben und bestimmt in einer solchen gegebenen Weise unsern Willen, noch wird unser Wille durch das Erkennen bestimmt, sondern erst müssen wir das Gute wollen und lieben, alsdann erst können wir es erkennen und haben. Doch setzt dieser Begriff der Freiheit auch keineswegs eine völlige Loslösung des Willens vom Wesen oder gar von Gott, welcher uns alles das Unsrige gewährt. Sondern, daß wir die Seligkeit wollen, das ist uns wesentlich; das hebt aber auch die Freiheit des Willens nicht auf, denn sonst würden wir wider unsern Willen selig sein [2]). Ebenso hat auch unser freier Wille seine Ursache in Gott, aber ist nichts desto weniger freie Ursache, denn eben als solche ist er von Gott geschaffen. Augustinus beruft sich also in Rücksicht auf das Verhältniß der Geschöpfe zu Gott darauf, daß es das Wesen der Dinge und ihre wesentlichen Thätigkeiten nicht ändern könne, weil es sie vielmehr setze, und daß Wesen und Thätigkeiten der Geschöpfe darum nicht aufhören den Geschöpfen eigen zu sein, weil Gott sie ihnen gegeben hat. In

1) De civ. d. XIV, 6. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

2) De lib. arb. 7.

diesem Sinne faßt er auch das Gesetztsein der Geschöpfe und ihrer Thätigkeiten im Verstande Gottes oder das Vorherwissen Gottes auf. Wie sollte es die Freiheit des Willens aufheben, wenn Gott vorherweiß, daß wir mit freiem Willen das Gute oder Böse wollen werden? Wenn wir es unter dieser Voraussetzung nicht mit freiem Willen wollten, so würde ja das Vorherwissen Gottes falsch gewesen sein [1]). Diesen Begriff der Freiheit müssen wir als die Grundlage der Augustinischen Lehre über das Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade anerkennen. Man sieht ein, wie Augustinus ihm folgend auf der einen Seite sagen konnte, der Glaube sei unsere Sache, ein Werk unseres freien Willens [2]), von der andern Seite aber auch, der Glaube sei ein Geschenk Gottes [3]). Nur so weit als jener Satz einseitig ohne den andern aufgefaßt wurde, mußte er ihn tadeln. Gott selbst ist unsere Macht [4]).

In diesem Begriffe von der Freiheit liegt aber noch nicht der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen. Man muß diese allgemeine Freiheit von der Freiheit der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden. Jene kommt allen Wesen zu, welche sich selbst bestimmen oder ihre eigenen Bewegungen in sich haben; diese dagegen finden wir beim Menschen [5]). Wie entschieden Augu-

1) De lib. arb. 6 sqq.; de civ. d. V, 10, 2.

2) Prop. ex ep. ad Rom. exp. 60. Quod ergo credimus, nostrum est.

3) De grat. et lib. arb. 17.

4) Solil. II, 1. Potestas nostra ipse est.

5) Enchir. ad Laur. 28; de div. qu. 83 qu. 24.

stinus die eine und die andere Art der Freiheit unterscheidet, das sieht man besonders, wenn er auch Gott Freiheit zuschreibt und nicht minder den Seligen, obgleich beide das Böse nicht wählen können. Da unterscheidet er die Freiheit, welche sündigen, aber auch nicht sündigen kann, und die Freiheit des Willens, welche sündigen nicht kann, und die letztere erscheint ihm natürlich als die vollkommnere, denn es ist dies die Freiheit, welche wir mit Gott gemein haben und erst im seligen Leben gewinnen sollen, wenn wir vollkommen befestigt in der Tugend und Frömmigkeit sein werden [1]. Jene Freiheit der Wahl gehört daher auch nur zu den mittlern Gütern, welche nur wegen der Ordnung in der Welt sind, damit alle Grade erfüllt werden; denn wie das Höchste und das Niedrigste sein mußte, so mußte auch das Mittlere in der Welt seine Stelle haben [2]. Gott, lehrt Augustinus wie fast alle Kirchenväter, wollte lieber freiwillige Diener, als nothwendige Werkzeuge seiner Macht haben, darum ließ er dem Menschen die Wahl; an den Gehorsamen sollte sich die Macht der göttlichen Gnade, an den Ungehorsamen die Gerechtigkeit seines Rathschlusses offenbaren. Trotz dieser allgemeinen Sätze hatte es einige Schwierigkeit diesen Begriff der Freiheit mit den übrigen Punkten der Augustinischen Lehre in Einklang zu setzen, besonders mit der unverbrüchlichen Ordnung der Zeiten, in welcher von Gott alles beschlossen sein soll. Wie Augustinus diese Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen suchte, das

---

1) De corr. et grat. 33. Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare.

2) De lib. arb. II, 50 sqq.; enchir. ad Laur. l. l.



werden wir erst beurtheilen können, wenn wir seine Ansicht über den Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen uns entwickelt haben.

Was die Wahl des Guten betrifft, so hat sie keine Schwierigkeit, denn alles Gute besteht nur darin, daß wir vollziehen, was Gott beschlossen hat, und durch unsere Thätigkeit ausführen, was in der ersten Anlage der Dinge liegt. Gehorsam gegen Gott, uns anschließen an die Ordnung der Dinge und nichts für uns begehren, was uns nicht von Gott beschieden ist, darin ist die Summe alles Guten enthalten [1]. Unsere Freiheit im Guten also läuft nur darauf hinaus, daß wir Gott uns unterwerfen [2]. Dagegen mußte es dem Augustinus um so schwieriger scheinen anzunehmen, daß wir auch das Böse wählen könnten, je stärker früher seine Neigung zum Manichäismus gewesen war. Denn in diesem hatte er eine Vorstellung vom Bösen angenommen, welche es als eine kräftig wirksame Macht schilderte. Von seiner Anhänglichkeit an die Manichäische Lehre war er nun auch nur dadurch frei geworden, daß er den metaphysischen Lehren der Neu-Platoniker Beifall schenkte und erkennen lernte, das Böse sei keine Substanz, kein Sein für sich, sondern habe nur durch das Verderben einer an sich guten Natur sein Bestehen. Nur im Verluste des Guten bestehe das Böse; wenn aber das Sein, an welchem es vorkommt, ganz verloren gehn sollte, so würde damit auch das Böse sein Ende haben; daher könne das Böse auch

1) De civ. d. XIX, 14; 16; Solil. I, 30.

2) De lib. arb. II, 37. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.

nur am Sein sich finden und also am Guten, denn alles Sein als solches ist gut [1]). Man sieht, daß dieser Begriff vom Bösen eine durchaus metaphysische Haltung hat. Und in dieser Haltung spricht sich auch immer die Lehre des Augustinus über dasselbe aus, wenigstens was die allgemeine Formel betrifft. Er findet sich darin um so fester, je allgemeiner dieselbe Formel auch bei den frühern Kirchenlehrern verbreitet war. Ein höchstes Böses kann es nicht geben; denn es würde die Beraubung alles Seins sein. Gott, welcher das Sein seinen Geschöpfen gab, hat alles gut gemacht; nur darin besteht das Böse, daß die vernünftigen Geschöpfe das ihnen von Gott verliehene Gute nicht bewahren, sondern es aufgebend auch ihr Sein bis auf einen gewissen Grad verlieren. Denn hierzu haben sie den freien Willen erhalten [2]). Es ist daher ein Verlust des natürlichen oder angeschaffenen Guten, eine Beraubung des Seins, ein Verderben der Natur, was wir das Böse nennen. Nicht sowohl ein Werk haben wir es zu nennen, als einen Abfall vom Werke Gottes und einen daraus entstandenen Mangel [3]), welcher weiter und weiter fortschreiten, aber doch nicht bis zum gänzlichen Nichtsein gehen kann; denn am Sein, am Guten ist das Böse immer. Kein Laster kann so

1) Conf. VII, 18.

2) De vera rel. 113. — qui (sc. deus) — — in bono ipso alia, quantum vellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit.

3) De civ. d. XI, 9. Amissio boni. Ib. 22. Privatio boni. Ib. XIV, 11. Mala vero voluntas prima — — defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera, quam opus ullum. Ib. XII, 6. Defectus — inopia. Conf. III, 12; de mor. Man. 2 sq.; enchir. ad Laur. 3; 4. Corruptio naturae.

gegen die Natur sein, daß es alle Spuren der Natur verlöschen könnte. Augustinus meint daher sonderbarer Weise, das Böse sei gegen den Satz des Widerspruchs, indem es zugleich böse und gut sei [1]). Im Gegensatz gegen das Schöne und Geformte ist es die Beraubung der Form, welche aber doch immer nur an einer Form vorkommen kann [2]). Selbst die sündige Seele behält noch die Zahlen bei, in welchen ihre Schönheit besteht, und schließt sich dadurch an die Ordnung des Ganzen an [3]). Offenbar streben alle diese Sätze theils dahin das Böse nur als etwas Nichtiges darzustellen, theils aber auch begreiflich zu machen, wie in ihm noch die Herrschaft Gottes bleibt, welche alle Dinge zusammenhält. Die böse Seele ist zwar eine ungeordnete Seele; aber dennoch führt sie die Ordnung herbei, indem sie ihre eigene Strafe in sich trägt, indem sie auch andern Dingen Gutes thut, obgleich sie nicht gut thut [4]). Hierdurch werden wir darauf hingewiesen, daß durch den bösen Willen doch nichts hervorgebracht werden kann, was in die Ordnung der Welt, welche Gott entworfen hat, sich nicht einfügen müßte. Denn nur Eiteles kann er hervorbringen, da er selbst nur nichtig, nur eine Beraubung ist; seine Nichtigkeit dient aber auch zugleich wieder zu einer Erfüllung, indem

1) De civ. d. XIX, 12, 2; enchir. ad Laur. 4. Es spricht sich darin nur das Bewußtsein aus, daß er den Begriff des Bösen nicht bewältigen konnte.

2) De div. qu. 83 qu. 6.

3) De mus. VI, 56.

4) Conf. I, 19. Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. — — Jussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.

er andern Dingen zum Guten gereicht. Seine Nichtigkeit in das vollste Licht zu stellen und um dadurch auch Gott von aller Schuld am Bösen frei zu sprechen, erklärt sich Augustinus auch dahin, daß nicht alle Entschlüsse des Willens von Gott seien, sondern nur die guten Entschlüsse, während dagegen der böse Wille von Gott nicht ausgehe, weil er nichts sei. Wollte man weiter fragen, woher er stamme, so würde man sagen müssen, man könnte es nicht wissen, weil das Nichts nicht gewußt werden könnte [1]. Das Böse hat keine bewirkende, sondern nur eine mangelnde Ursache, wie Augustinus sich ausdrückt, um wenigstens den Schein einer Ursache für dasselbe zu retten. Unser Wille soll zwar Ursache sein, aber der Wille zum Bösen ist selbst nur ein mangelnder Wille, ein Wille, der abfällt von der Quelle aller Wahrheit und alles Seins; eine Ursache dieses Willens dürfen wir aber nicht weiter suchen; denn eine solche würde selbst böse sein, was gegen den Grundsatz wäre, daß alles Böse aus dem bösen Willen stamme [2]. So ergiebt sich dem Augustin

1) Conf. I, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est. De lib. arb. II, 54. Sciri enim non potest, quod nihil est. — — Motus enim ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. De civ. d. V, 8; 9, 4; XV, 21.

2) De civ. d. XII, 6. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil etc. Ib. 7. Nemo igitur quaerat efficien-

die Lehre, daß Gott den bösen Willen zwar vorherweiß, aber nicht vorherbestimmt. Es könne wohl, meint er, ein Vorherwissen ohne Vorherbestimmen, aber kein Vorherbestimmen ohne Vorherwissen Gottes stattfinden; denn was Gott nicht allein wisse, sondern auch selbst thue, das gehöre nicht allein seinem Vorherwissen, sondern auch seinem Vorherbestimmen an; aber die Sünde thue Gott nicht selbst, daher wisse er sie zwar vorher, aber bestimme sie nicht vorher [1]). Diese Formeln lassen sich nur dadurch rechtfertigen, daß wir das Böse als nichts ansehen dürfen; denn alles, was ist, hat seine Ursache in Gott und wird also auch von ihm gethan und vorherbestimmt. Aber gewiß sind sie doch nicht unbedenklich, indem sie Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes von einander absondern und dadurch das Vorherwissen Gottes in zwei Theile theilen. Unstreitig jedoch klingt es noch bedenklicher, wenn Augustinus in dieser Richtung seiner Gedanken dahin geführt wird zu behaupten, die Seele sei nicht verlassen worden von Gott, um ihn zu verlassen, sondern sie habe ihn verlassen, um von ihm verlassen zu werden; denn

---

tem caussam' malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. De div. qu. 83 qu. 3; qu. 4; qu. 21. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est caussa deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi caussa est.

1) De praed. sanct. 19. Daher die Definition der Vorherbestimmung de dono persever. 41. Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare. Die Stellen, welche eine Prädestination auch zur Verdammniß auszusagen scheinen, muß man hiernach deuten. S. Wiggers Versuch einer pragm. Darst. des August. u. Pelag. I S. 305 f.

zum Guten sei freilich der Wille Gottes früher als der Wille der Seele, zum Bösen aber sei der Wille der Seele früher als der Wille Gottes [1]). Denn in dieser Formel, mag man das Früher zeitlich oder auch nur vom Grunde verstehen, ergiebt sich eine Abhängigkeit des Schöpfers vom Geschöpfe, welche Augustinus doch sonst und mit vollem Rechte auf das ernstlichste bestritt. Das Bedenkliche hierin mochte er auch wohl selbst einsehn und daher finden wir auch noch eine andere Richtung seiner Freiheitslehre, welche, abweichend von der vorher entwickelten, aber übereinstimmend mit seinem allgemeinen Begriffe vom Bösen, den bösen Willen nur als eine Ohnmacht und als einen Mangel an freier Selbstbestimmung zu fassen sucht. Da unterscheidet er eine Scheinfreiheit von der wahren Freiheit des Willens; diese kommt nur den Guten, jene dagegen den Bösen zu. Die Guten sind wahrhaft frei, auch wenn sie Sklaven sind; die Bösen dagegen sind Sklaven ihrer eigenen Laster [2]).

---

1) De civ. d. XIII, 15. Non enim deserta est (sc. anima), ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus, ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris.

2) Ib. IV, 3. Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est, malus autem etiamsi regnet, servus est — — tot dominorum, quot vitiorum. Ib. XIV, 11. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. In diesen und andern ähnlichen Stellen ist die Sklaverei des Bösen doch nicht vom ersten Sündenfall ausgesagt, und man könnte nach Stellen, wie enchir. ad Laur. 9 zweifeln, ob sie nicht allein vom sündigen Zustande des Menschen handelten. Allein der Gegensatz gegen die Freiheit des Willens im Guten führt doch zur entgegengesetzten Ansicht und eben dahin geht auch die Lehre von der Nichtigkeit des bösen Willens.

Man wird nicht verkennen, daß diese Lehre über den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem und über die Freiheit in beiden doch kein Genüge leistet, auch nicht einmal für die Gesichtspunkte, welche Augustinus selbst in seinen Untersuchungen verfolgte. Nur die entgegengesetzten Bestrebungen seiner Lehre macht sie bemerklich. Auf der einen Seite ist es ihm außer Zweifel, daß alles in der Welt von Gott seinen Ursprung, in ihm seine Ursache hat; auf der andern Seite findet er das Böse in der Welt, welches das größeste Räthsel uns vorlegt, wenn wir es auf Gott zurückführen wollen. Augustinus wagt nicht es Gott zuzuschreiben. Da glaubt er einen Ausweg zu sehen, indem er es allein als menschliche That, als menschlichen Willen betrachtet. Da aber Gott doch alles bewirkt, was ist, so vermag Augustinus nun auch nicht der Folgerung sich zu entziehen, daß die böse That wahrhaft nicht sei; ja der böse Wille muß ihm nicht weniger nur als ein Nichtiges an den Menschen erscheinen. Der böse Wille scheint unstreitig dem Willen Gottes zu widersprechen; gegen den Willen Gottes darf aber nichts in der Welt sein. Zuweilen wenn Augustinus dieses Räthsel betrachtet, verweist er uns wohl auf die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes [1]; aber er möchte doch auch diese ergründen. Da schwankt er nun in seinem Begriffe von der Freiheit. Sehen wir auf seinen Begriff von der Prädestination aller Dinge durch Gott, sofern sie wahrhaft sind, so werden wir nicht anders urtheilen können, als daß die Freiheit der geschaffenen Wesen nur darin

1) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Altae et profundae ordinationis. Ep. 102, 14.

bestehe, daß sie die Rathschlüsse Gottes vollführen und der Ordnung der Welt sich unterwerfen. Dies ist aber nur die Freiheit im Guten [1]). Sehen wir dagegen auf das Böse, welches dem Augustinus doch trotz seiner Nichtigkeit eine sehr wichtige Bedeutung in der Ordnung und Entwicklung der Welt hat, der Anordnung Gottes aber sich zu entziehn scheint, so werden wir dem Gedanken zugelenkt, daß es eine Freiheit gebe, welche dem Willen Gottes erst sich entziehe, wiewohl sie ihm nachher wieder durch Zwang unterworfen werde. Dies würde die Freiheit im Bösen sein, die nicht als fromme Dienstbarkeit betrachtet werden kann, aber alsdann auch wenigstens im Innern des Sünders etwas setzt, was von Gott nicht bewirkt wird.

Daß hierauf Augustinus wider Willen geführt wurde, können wir uns um so weniger verhehlen, je klarer es ist, daß die allgemeinen Formeln, in welchen er das Böse für etwas Nichtiges erklärt, doch keinesweges seinen Sinn in genügender Weise ausdrücken. Wenn er nemlich im Einzelnen darauf ausgeht, die Natur des Bösen uns zu schildern oder im Allgemeinen den Unterschied zwischen Gutem und Bösem uns bezeichnen will, so kommt immer etwas Bejahendes zum Vorschein. Seine Formeln über diesen Punkt sind verschiedener Art, stehen aber unter einander in gutem Zusammenhange. Wenn wir zurückgehn auf die Lehre, welche beim Augustinus über das Verhältniß der Geschöpfe zum Schöpfer herscht, offenbar

1) De lib. arb. II, 37; enchir. ad Laur. 9. Ipsa est vera libertas propter recte facti licentiam simul et pia servitus propter praecepti obedientiam.

den Mittelpunkt dieser Untersuchungen, so werden wir die Bestimmung über jenen Unterschied als den tiefsten und umfassendsten Ausdruck seiner Gedanken anerkennen müssen, in welcher er das Gute darin setzt, daß wir Gott uns unterwerfen und nichts anderes zu sein begehren als seine Werkzeuge; im Gegensatz hiergegen ergiebt sich aber alsdann, daß wir im Bösen etwas Anderes sein wollen, als Werkzeuge Gottes, nemlich daß wir Gott nachahmen in unsern Handlungen, welche wir als unsere eigene Sache betrachten, als etwas, was uns als selbständigen Wesen zukomme. Dies ist die Begierde des Menschen, welche nach Macht und nach eigener Handlung strebt, sein Stolz, welcher deswegen als Quelle alles Bösen angesehn wird [1]), welchen Augustinus, wie wir sahen, so oft den heidnischen Philosophen zum Vorwurf macht. Die Natur dieses Stolzes wird so beschrieben, daß der Mensch von ihm verleitet von Gott, welcher sein Innerstes bildet, dem Äußern sich zuwendet und von außen etwas scheinen will, was er innen nicht ist [2]). In demselben Sinne wird neben dem

---

1) De mus. VI, 40. Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari, quam deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sacris libris — — initium omnis peccati superbia. De gen. ad lit. XI, 15. Superba concupiscentia propriae potestatis. Die Macht ist an sich nichts Böses, aber erst nach der Gerechtigkeit zu suchen und nur in der Ordnung der Dinge, welche Gott uns bestimmt hat. De trin. XIII, 17.

2) De mus. l. l.; de gen. c. Man. II, 6. Superbia — — foris videri velle, quod non est. De civ. d. XIV, 13, 1. Superbia — perversae celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.

Stolze auch die Habsucht (avaritia) als Wesen und Grund des Bösen angegeben, weil der Mensch in seinem Stolze mehr haben oder bedeuten will, als sein Verhältniß zu Gott und Welt ihm gestattet [1]). Näher an die Neu-Platonische Lehrform schließt es sich an, doch in demselben Sinne, wenn es heißt, unsere Verwegenheit (audacia) habe die Sünde in die Welt gebracht [2]). Auch weicht es nicht wesentlich von diesen Gedanken ab, wenn Augustinus den Grund des Bösen in der Selbstliebe des Menschen sucht. Der Mensch sollte nach dem Willen und in der Liebe Gottes leben, aber nicht nach seinem eigenen Willen und in der Liebe zu sich selbst; jenes heißt nach der Wahrheit leben, dieses nach der Lüge [3]). Da giebt es zwei Lebensweisen, zwei Gemeinwesen (civitates), das eine, in welchem alles auf den Ruhm Gottes berechnet ist, das andere, in welchem alles dem Ruhme des Menschen dienen soll, jenes beruhend auf Liebe Gottes bis zur Verachtung seiner selbst, dieses auf Liebe seiner selbst bis zur Verachtung Gottes, jenes ist die Gemeinschaft der Heiligen, dieses der weltlich Gesinnten [4]). Es versteht sich, daß hierdurch die vernünftige Selbstliebe nicht verdammt werden soll; aber diese beschränkt sich darauf die Güter des Lebens und so auch unsere Kräfte, welche

---

1) De trin. XII, 14. Noch weiter werden die Momente, welche in der ersten Sünde liegen, auseinandergesetzt enchir. ad Laur. 13.

2) De civ. d. XXII, 24, 1.

3) Ib. XIV, 4, 1.

4) Ib. 28. Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum dei, — coelestem vero amor dei usque ad contemtum sui.

Gott uns verliehen hat, als allgemeine und öffentliche Güter, d. h. als Bestandtheile des höchsten Gutes, zu gebrauchen, aber nicht als Güter, die uns eigen und zu besonderm Gebrauch gestattet wären [1]). Wir sehen, wie streng hier der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem gefaßt wird. Es verschwindet hier der Gradunterschied, durch welchen das Verhältniß beider zu einander bestimmt werden sollte. Das Gute ist vielmehr das Ergreifen der göttlichen Ordnung oder Gerechtigkeit, das Böse die Abwendung von ihr, beide in vollem Maße, so daß der Mensch entweder die Gerechtigkeit ganz in sich vollzieht oder sie ganz verläßt [2]). Die Tugend ist eins, wer sie besitzt, besitzt sie ganz; wer ihr ungehorsam ist, wendet sich ganz von ihr [3]). Die Ordnung des frommen Lebens ist durchaus entgegen der Ordnung des Teufels, der nur seinem eigenen Willen folgen will [4]). Dieser eigene Wille wird als etwas gedacht, was nicht vom göttlichen Willen umschlossen ist. Zwar werden auch diese Behauptungen mit andern von der beraubenden und nur gradweise abfallenden Natur des Bösen in Verbindung gebracht, indem der Mensch vom höchsten Gute sich abwendend nur dem niedern Gute sich zuwenden soll, vom Ewigen zum

1) De trin. XII, 17. Fruendi se, id est tanquam bono quodam privato et proprio, non tanquam publico atque communi, quod est incommutabile bonum. De civ. d. XI, 25, wonach frui und uti unterschieden werden sollen. Doch ist auch das uti gestattet, aber wir sollen mundo uti tanquam non utentes. Ib. I, 10, 2.

2) De div. qu. 83 qu. 82, 2. Incommutabilis justitia, quae integra inveniretur a justis, — — integra relinqueretur a peccantibus.

3) De trin. VI, 6.

4) De civ. d. XIV, 3, 2.

Zeitlichen abfallend; aber das Zeitliche wird auch in diesem Zusammenhange der Sätze den wahren Gütern nicht zugerechnet und als etwas betrachtet, was in der ewigen Ordnung der Dinge nicht eingeschlossen wäre.

Nur aus dieser Ansicht von der positiven Natur des Bösen läßt es sich erklären, warum Augustinus setzt, daß, nachdem es eingetreten, die Gestalt des menschlichen Lebens völlig sich geändert habe. Wir haben schon erwähnt, wie durch das Böse die ganze Menschheit in zwei Reiche sich gespalten hat, von welchen das Reich der Guten nach dem Geistigen und Ewigen strebt, das Reich der Bösen aber dem Zeitlichen und den fleischlichen Lüsten unterthan ist [1]. Das letztere müssen wir zuerst betrachten, weil es die Grundlage des zweiten bildet und deswegen auch zuerst eintritt; denn wir sollen nun, da wir vom Guten abgefallen sind, nur durch das Böse zum Guten, durch das Zeitliche und Sinnliche zum Ewigen und Geistigen gelangen [2]. Das ist die Folge der Sünde, die Strafe, welche aus ihr nothwendig entspringt und von der ewigen Gerechtigkeit Gottes über sie verhängt ist. Wir sind nun in einem krankhaften Leben, welches auch bei den zur Heilung Bestimmten nicht ohne Heilmittel zur Gesundheit zurückgeführt werden kann. Zu diesen Heilmitteln gehört auch die Strafe [3]. Die natürliche und nothwendige Strafe, welche den Sünder trifft, ist die Schwierigkeit für ihn wieder zum Guten zu gelangen. So verketten sich Sünde und Sünde; die Strafe der Sünde

1) De civ. d. XV, 1 sqq.; XIX, 17.
2) Ib. XV, 1, 2. Nemo — erit bonus, qui non erat malus.
3) De div. qu. 83 qu. 82, 3.

ist die Lust an der Sünde und nur in der Sünde und ihrer Strafe besteht alles Böse. Indem nemlich der Sünder von Gott oder der ewigen und göttlichen Ordnung der Dinge sich abwendet, wendet er der niedern Natur sich zu, dem Zeitlichen und Sinnlichen, und geräth in die Knechtschaft dessen, was er beherschen sollte [1]. Gott sollte den Geist, der Geist den Körper beherschen [2]; dann würde der Geist auch Herr über die Natur geblieben sein; jetzt aber ist er ihr unterthänig geworden. Wir sehen, wie weit umfassend dieser Begriff der Strafe ist. So wie Augustinus dem ursprünglichen Zustande des Menschen im Paradise die höchsten Güter zugesteht, so schildert er nun auch den Zustand des Menschen nach der Sünde als einen Zustand des höchsten Elends. Da der Mensch in seiner Sünde ein Gut aufgab, welches ewig hätte sein können, so wurde er dadurch auch einer ewigen Strafe würdig [3]. Indem er von Gottes Ordnung abwich, hat er die Herrschaft über die Natur aufgegeben und ist unter die Knechtschaft der Natur gerathen, in die sinnliche Welt eingetreten. Zwar kann Augustinus seinen allgemeinen Grundsätzen nach nicht annehmen, daß im Paradise das Sinnliche gänzlich gefehlt habe; aber es war da von solcher Art, daß es keinem Verderben unter-

1) De vera rel. 39. Vitium enim animae est, quod fecit, et difficultas ex vitio poena est, quam patitur, et hoc est totum malum. Ib. 76. Cum in omnibus non sit malum, nisi peccatum et poena peccati, hoc est defectus voluntarius a summa essentia et labor in ultima non voluntarius, quod alio modo sic dici potest, libertas a justitia et servitus sub peccato.

2) De civ. d. XIX, 27.

3) Ib. XXI, 12.

worfen unserer Entwicklung, unserm Fortschreiten zum Guten kein Hinderniß entgegensetzen konnte; durch die Sünde dagegen ist es verdorben worden; jetzt ist es ausgeartet. Jenes Sinnliche, welches ohne Makel war, hatten wir nicht zu fliehen; denn der Körper an sich belastet die Seele nicht; aber das Sinnliche, welches durch das Laster verdorben ist, haben wir zu meiden [1]. So sind auch die Gemüthsbewegungen an sich nicht als etwas Böses anzusehn, wie die Stoiker behaupten, sondern nur das ist zu vermeiden, daß sie unsere Vernunft nicht beherschen [2]. Aber eben dies ist das innere Verderben der Seele, welches Augustinus als Folge der Sünde besonders hervorhebt, daß die Gemüthsbewegungen erst durch unsere Schuld ihre Gewalt über uns erhalten haben. Sie würden gar nicht als Störungen des Geistes eingetreten sein, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre [3]. Daher ist auch die Sünde nicht als eine Folge des Fleisches oder der sinnlichen Begierde anzusehn, sonst würde der Teufel gar nicht haben sündigen können; sondern das Fleisch, die Gewohnheit am Sinnlichen sich zu vergnügen [4], die sinnliche Begierde in ihrem Streite gegen das göttliche Gesetz oder gegen die vernünftige Seele ist erst die Folge der Sünde, weil das Vergnügen am Sinnlichen erst in dieser sich erzeugt [5]. Wir sehen, daß Augustinus

---

1) Retract. I, 4, 3.

2) De civ. d. IX, 5; XIV, 8; 9, 4. Habemus eas (sc. affectiones animi) ex humanae conditionis infirmitate.

3) Ib. XIV, 10.

4) De mus. VI, 33.

5) De civ. d. XIV, 3, 2; 23, 1; de div. qu. 83 qu. 70; de pecc. mer. et rem. II, 36. Weder die cupiditas, noch die con-

in diesen Lehren an Meinungen sich anschließt, welche wir schon bei frühern Kirchenvätern, besonders dem Methodius und dem Gregorius von Nyssa, gefunden haben, aber nicht ohne sie zu verbessern, weiter auszuführen und sicherer zu stellen. Dadurch aber, daß die fleischliche Begierde im Menschen sich erhob, ist dieser uneinig geworden in sich selbst; der Körper, welcher zu dienen bestimmt war, hat sich gegen die vernünftige Seele erhoben; der Mensch ist nun seiner Einheit verlustig, nicht mehr Eins, hat also auch nicht mehr das Sein, welches er haben sollte; er unterliegt nun dem Zwange des Nichtseins im Streite mit sich selbst [1]). In diesem Streite aber und in der Herrschaft der Natur über den Menschen ergiebt sich auch der leibliche Tod, welcher deswegen als eine Folge der Sünde angesehn werden muß [2]). Wenn man diese Folgen der Sünde überdenkt, durch welche die menschliche Natur und die menschliche Geschichte durchaus umgeändert werden, so wird man schwerlich leugnen können, daß Augustinus unter dem Bösen noch etwas anderes als eine

---

cupiscentia ist an sich etwas Böses; Augustinus unterscheidet vielmehr die concupiscentia carnalis und die conc. spiritalis, diese ist gut und die caritas selbst ist nur eine Art der concupiscentia; nur wenn ohne Zusatz von der concup. die Rede ist, wird darunter die verderbte sinnliche Begierde verstanden. De civ. d. XIV, 7, 2; XV, 5; enchir. ad Laur. 118.

1) De mor. Man. 8. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo, quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur. — — Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. — — Quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem.

2) De civ. d. XIII, 15.

bloße Beraubung sich dachte. Wie sollte es sonst eine solche Verkehrung aller Dinge haben bewirken können?

Dieser Punkt ist es nun besonders, welcher in dem Streite gegen die Pelagianer den Augustinus beschäftigt, und in keinem andern Punkte tritt der Gegensatz beider Lehren, welche in diesem Streite sich mit einander maßen, entschiedener hervor. Es sind aber dabei zwei Momente besonders in das Auge zu fassen. Das eine beruht auf der Lehre von der Vollkommenheit der Welt, welche aus der Vollkommenheit des Schöpfers fließt, das andere auf dem genauen Zusammenhange, welcher unter allen Theilen der Welt gefordert wird. In beiden Punkten waren die Pelagianer bei Weitem weniger streng als Augustinus. Ihn verletzte es, was den ersten Punkt betrifft, die Welt mit so vielen Übeln belastet zu sehn. Das könnte nicht ihr ursprünglicher Zustand und das glückselige Leben sein, welches ihr Gott verliehen habe. Das Paradis mußte viel herlicher sein, als die gegenwärtigen Zustände unseres irdischen Lebens [1]). Natürlich ist es besonders der Zustand der Vernunft in dieser Welt, welcher es ihm außer Zweifel setzt, daß wir in einem verdorbenen und krankhaften Leben uns befinden. Die Natur, welche unserm Willen unterworfen sein sollte, weil sie weniger werth ist, als der Wille, besonders die Natur des uns angeschaffenen Leibes, welcher nur ein Werkzeug unseres vernünftigen Lebens sein sollte, widerstrebt unserm Geiste und verfinstert ihn; sie geht ihren eigenen Gang im Zwiespalt mit unserm Willen. Daher findet Augustinus einen hin-

1) Op. imperf. c. Jul. VI, 27.

länglichen Beweis dafür, daß die Ordnung der Welt verkehrt ist durch die Sünde, in der Bemerkung, daß unwillkürliche Bewegungen in unserm Leibe sich finden, deren wir uns schämen müssen. Hierin besteht nun der Streit des Fleisches und des Geistes, der sinnlichen Begierde gegen das Gesetz Gottes, welcher unsere Qual und eine nothwendige Folge der Sünde ist [1]). Im Paradise da lebte der Mensch, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott befohlen hatte, seiner Seele nach in voller Ruhe, am Leibe in voller Gesundheit; jetzt erfreut er sich eines solchen Lebens nicht; das ist der Beweis dafür, daß er vom Willen Gottes abgefallen und der Strafe anheimgefallen ist [2]). Nur durch die Sünde hat es geschehen können, daß wir uns selbst entfremdet worden sind, so daß es nun nöthig ist, daß wir durch Unterscheidung des Fremdartigen von unserm Wesen zur Selbsterkenntniß gelangen müssen [3]). Nur durch die Sünde sind wir mit dem Irrthum belastet worden und haben die Ordnung der Natur umgekehrt, indem wir die Vernunft dem Körper, die körperlichen Augen Gott zuwenbeten und das Fleischliche erkennen, das Geistige sehen

---

1) De civ. d. XIV, 23, 2; 3. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inobedientia poenali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera cuncta, servirent.

2) Ib. 25; 26.

3) De trin. X, 12. Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet, discernere. Nec se, quasi non norit, cognoscat, sed ab eo, quod alterum novit, dignoscat.

wollten [1]. Alles dies weist auf eine gestörte Ordnung der Welt hin, welche nur in dem Eigenwillen der vernünftigen Geschöpfe, zunächst für uns der Menschen ihren Grund haben kann.

Dies hängt aber auch mit dem zweiten Punkte auf das genaueste zusammen, daß nemlich auch in Beziehung auf die Sünde oder überhaupt auf den freien Willen das Einzelne nur im Zusammenhange mit dem Ganzen gedacht werden soll. Die Sünde hat die Ordnung der Welt verkehrt; sie ist nicht eine Sache nur der Einzelnen, sondern des Ganzen. Dies ist der tiefste Grund der Lehre von der Erbsünde beim Augustinus. Er tritt nur deswegen in seinen Schriften weniger auffallend an den Tag, weil seine praktische Richtung auf das kirchliche Leben, wie früher bemerkt, es vermeidet die Lehre von den Engeln und ihrem Fall, so viel es nicht unumgänglich nöthig, zu berühren, wodurch es denn geschieht, daß er die Einheit der Menschheit mehr, als die Einheit alles Vernünftigen in der Welt, dabei im Auge behält. Doch treten die allgemeinern Beziehungen des sündhaften Zustandes auch deutlich genug in der Lehre hervor, daß der Teufel der Grund aller Sünde sei und nach der Sünde nun auch die Welt beherrsche [2]. Da hat der Teufel, indem er zur Übertretung beredete und die sinnliche Natur gegen den

1) De vera rel. 62. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad deum. Quaerit enim intelligere carnalia et videre spiritalia.

2) De trin. IV, 17 sq.; de nupt. et conc. II, 14. — concupiscentiam carnis, quae non est a patre, sed ex mundo est, cujus mundi princeps dictus est diabolus.



Geist aufregte, der Natur eine Wunde geschlagen [1]). Die ganze Natur ist dadurch in das Schlechtere verwandelt worden [2]). Dies kann uns nicht wundern, da dem Augustinus die Menschheit oder das vernünftige Wesen als der Mittelpunkt der Welt erscheint. So wie dieser verrückt wird, muß auch alles übrige sich umgestalten. Aber hauptsächlich beruft er sich doch für diese Lehre auf die Einheit der Menschheit, wobei er an die älteren Kirchenlehrer sich anschließt, welche schon die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe zu demselben Zwecke benutzt hatten. Das menschliche Geschlecht ist Eins von Natur; in dem ersten Menschen war schon die ganze Menschheit; in derselben Art, in welcher sie in ihm war, mußte sie auf seine Nachkommen übergehn. So wie sie nun im ersten Menschen gefallen und der sinnlichen Begierde unterworfen worden war, so mußte sie mit dieser sündhaften Beschaffenheit auch in den folgenden Geschlechtern sich fortpflanzen [3]). Wenn dieser Beweis den allgemeinen Grundsätzen der Logik angehört, so ist es eine Ausführung desselben Beweises in einer mehr physischen Art, daß Augustinus, um die Nothwendigkeit einer Fortpflanzung der sündhaften Beschaffenheit nachzuweisen, auch auf die Verderbniß des Samens in den Vorfahren sich

1) C. Julian. III, 59. Naturae vulnus est de praevaricatione, quam diabolus persuasit, inflictum.

2) Ib. 60.

3) De civ. d. XIII, 3. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerunt, nasceretur. — — Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine — — universum genus humanum fuit. Ib. XVI, 1.

beruft [1]. Dies setzt nur in einer besondern Anwendung, was sonst im Allgemeinen behauptet wird, daß die Natur des Menschen überhaupt durch die Sünde verdorben worden. Daß auch auf die Seele dies Verderben sich erstrecke, ergiebt sich alsdann aus dem natürlichen Zusammenhange der Seele mit dem Körper. Wenn dieser der Vernunft nicht mehr unterthan ist, ergiebt sich in jener nothwendig der Streit gegen das Fleisch, in welchem die Schwäche der Seele als Folge der Sünde liegt [2]. Es ist natürlich, daß bei diesen allgemeinen Grundsätzen Augustinus auf die Untersuchung über die Art, wie die Seele des Menschen entstehe, nur wenig Gewicht legt. Zwar gegen die Präexistenz der Seelen, wie früher erwähnt, entschied er sich ohne allen Zweifel; aber zwischen dem Traducianismus und Creatianismus schwankte er, obgleich der erstere ihm ein willkommenes Mittel an die Hand zu geben schien die Übertragung der sündigen Neigung von den frühern auf die spätern Geschlechter darzuthun [3].

1) C. Julian. VI, 17.

2) Daß die Erbsünde eigentlich nicht Sünde sei, sondern nur Strafe der Sünde, die aber wieder in Sünde führt, giebt August. selbst zu. Retr. I, 13, 5 zu de vera rel. 27, wo auseinandergesetzt wird, daß jede Sünde eine freiwillige sein müsse. Nur durch eine gezwungene Wendung sucht er den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. So ist auch die concupiscentia nicht im Allgemeinen Sünde, wird aber doch so genannt. De nupt. et conc. I, 25. Die Erbsünde ist nur eine Schwäche, ein languor, der Natur, in welcher wir geboren werden und welche mit der Krankheit des Leibes verglichen wird. De trin. XIV, 23; de nupt. et conc. I, 28; II, 57. Sie wird auch als eine affectionalis qualitas bezeichnet, d. h. als eine Eigenschaft, welche aus der Sünde stammend sich bei uns festgesetzt hat. C. Julian. VI, 54.

3) Vergl. Wiggers a. a. O. S. 149 ff.; 348 ff.

Er mochte ein dunkles Bewußtsein davon haben, daß beide Annahmen die Frage zu erledigen nicht ausreichten. Für seine Lehre von der Erbsünde aber genügte es ihm, daß anerkannt würde, die Seele, wenn auch sonst unbefleckt zum Dasein gelangt, könne doch nicht anders, als in einer verdorbenen Natur von dem Gefäße verdorben werden, in welchem sie ihr Leben beginne [1]). Auch auf den Grundsatz, daß es nicht billig gewesen wäre, wenn Bessere von Schlechtern entsprossen wären, beruft er sich nur nebenbei [2]). Denn die Hauptsache ist ihm überall, daß die Ordnung der Natur durch die Sünde gestört ist; in diese gestörte Ordnung tritt nun ein jeder Geborene ein, und es bedarf daher nicht erst einer besondern sündigen That, um die einzelne Seele in das Verderben zu stürzen, sondern von Natur, in ihrer Wurzel gehört sie der gestörten Menschennatur und dem Verderben an. Was als Strafe die ersten Menschen traf, das geht von Natur auf die folgenden Menschen über. Sie sind alle eine verdammte Masse, eine Masse des Kothes, der Sünde geworden [3]). Die Menschen sind zuerst freiwillig einen Grad herabgestiegen in ihrem Dasein; dieser aber bleibt ihnen nun als natürliche Strafe; zwar ist die menschliche

---

1) C. Julian. 17. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi, quod nascitur, renascendo emendetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinae legis includitur.

2) De lib. arb. III, 55.

3) De civ. d. XIII, 3; XIV, 26; enchir. ad Laur. 8; de div. qu. 83 qu. 68, 3.

Seele nicht zur viehischen herabgesunken [1]); aber indem sie den sinnlichen Begierden die Herrschaft überließ, hat sie doch eine Ähnlichkeit mit der viehischen Seele angenommen und nur der Unterschied findet sich zwischen dieser und jener, daß im Vieh kein Streit obwaltet zwischen der sinnlichen Begierde und dem vernünftigen Geiste, weil es der viehischen Natur gemäß ist der sinnlichen Begierde zu dienen; aber wohl im Menschen, weil in ihm die sinnliche Begierde entweder gar nicht sein oder dem vernünftigen Geiste unterworfen sein würde, wenn sie nicht durch die Sünde oder die Strafe der Sünde verdorben worden wäre [2]). Wir sehen, welche hohe Idee vom vernünftigen Wesen dem Augustinus in dieser Lehre vorschwebt, und wie ihn wesentlich diese Idee dazu antreibt Gott darüber zu rechtfertigen, daß der Mensch in einer so traurigen Lage sich findet, wie sie das wirkliche Leben zeigt. Die Entwürdigung der Vernunft unter dem Joche der sinnlichen Begierden vom zartesten Kindesalter an scheint ihn nicht zu rechtfertigen, wenn man sie nicht der Sünde als Schuld anrechnet. Er glaubt den Manichäern nicht widerstehen zu können ohne seine Lehre von der Erbsünde. Der Streit des Fleisches und des Geistes würde offenbar dafür zeugen, daß zwei feindliche Naturen in dieser Welt von Ursprung an vorhanden waren, wenn

1) De quant. an. 78. Quo tamen non usque adeo fit deterior, ut ei pecoris anima praeferenda aut conferenda sit.

2) Op. imp. c. Jul. IV, 41. Cur ergo libido spiritui resistit in homine, quod non facit in pecore, nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad poenam vero hominis, sive quia est, quae nulla esset, sive quia resistit, quae subjecta esset, si peccato facta vel vitiata non esset?

nicht der Ausweg bliebe, daß diese Feindschaft von der Übertretung des ersten Menschen sich herleite, welche alsdann in unsere Natur sich verwandelt habe. Alle diese Noth, in welcher wir sind, leibliche und geistige Schwäche, in welcher wir früher sind, ehe noch unser Wille sich entwickelt, welche uns also angeboren ist, beweist dem Augustinus, daß für unsere jetzigen Zustände das Übel sich nicht aus der Freiheit unseres eigenen Willens ableiten lasse [1].

Man würde gewiß weniger Bedenken dieser Lehre des Augustinus entgegenzusetzen haben, wenn sie nicht mit einigen Bestimmungen verbunden wäre, welche nicht so leicht zugegeben werden könnten, als die Grundansicht, welche davon ausgeht, daß wir Menschen überhaupt an einem Zustande Theil nehmen, der nicht ursprünglich in der Natur gegründet ist, sondern als Folge der alten Sünde angesehn werden muß. Die anstößigen Bestimmungen schließen sich vornehmlich an die Ansicht an, daß durch die Sünde eine gänzliche Verkehrung der Ordnung eingetreten sei. Seltsam ist es unstreitig, daß der Mann, welcher nach der einen Seite seiner Lehre zu das Böse nur für eine Beraubung am Guten gelten lassen wollte, von der andern Seite dahin getrieben wurde den Wirkungen des Bösen doch die positivste Gewalt beizulegen.

Denn das können wir auf keine Weise zugeben, daß

1) Ib. VI, 6. Resiste Manichaeo dicenti in discordia carnis et spiritus duas inter se contrarias mali et boni apparere naturas. Unum est enim, quod respondeamus, ut pestis ista vincatur, hanc scilicet discordiam per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam. Ib. 9; 14.

die Wirkungen, welche Augustinus der Sünde zuschreibt und welche also im Allgemeinen der Erbsünde zufallen, nur als Folge einer Beraubung angesehn werden könnten. Aus einer Beraubung kann doch nur eine Verminderung des Seins und des Guten, aber nicht ein Verlust alles Guten und eine völlige Umkehr der Natur folgen. Wir können es daher wohl als eine richtige Folgerung aus dem Augustinischen Begriffe der Erbsünde ansehn; wenn er sagt, wir wären jetzt in der harten Nothwendigkeit Sünde zu haben [1]), oder wenn er darüber klagt, daß wir mit verschwendeten und verdorbenen Kräften nicht im Stande wären von selbst wieder zu Gott zurückzukehren, weil der Geist nicht vermöge, wie sich zu entstellen, so auch sich wiederherzustellen [2]): denn alles dies kann auf Schwächung der Kraft und andere Verneinungen zurückgebracht werden. Aber etwas anderes ist es, wenn Augustinus von der Sünde nicht eine Schmälerung, sondern eine Umkehrung in der Ordnung der Welt ableitet. Zwar will er nicht eingestehn, daß die Ordnung der Welt, wie sie Gott beschlossen hat, durch den Misbrauch der Freiheit wahrhaft gestört werden könnte, aber er findet sie doch wirklich nur im Äußern haltbar. Da wird keine Handlung etwas vermögen, was Gott nicht wollte; selbst durch das, was gegen den Willen Gottes scheinbar gethan wird, soll doch nur der Wille Gottes erfüllt werden [3]).

---

1) De perf. just. hom. 9. Secuta est peccatum peccatum habendi dura necessitas.

2) De trin. XII, 16; XIV, 22; de civ. d. X, 23; XIV, 11, 1; de mus. VI, 14.

3) De praed. sanct. 33. Ut hinc etiam, quod faciunt contra voluntatem dei, non impleatur nisi voluntas dei.

Aber innerlich ist doch durch die Sünde des ersten Menschen alles in Empörung gegen Gott, alles dem Eigenwillen und dadurch der fleischlichen Begierde im Kampfe gegen den Geist unterworfen; und man muß wohl fragen, was es helfe, daß äußerlich das Gute, welches Gott will, sich nach seinem Willen vollzieht, wenn doch die wahren Güter im Innern der vernünftigen Wesen dabei fehlen. In der That soll die gefallene Menschheit nichts mehr vermögen, was wahrhaft den Namen des Guten verdiente. Da sollen wir, wie früher das Bild und die Ähnlichkeit Gottes, so jetzt die Ähnlichkeit des Viehes sein [1]), der sinnlichen Begierde dienstbar, wie Augustinus meint, völlig dienstbar, hierin nicht besser als das Vieh. Da können wir nicht allein in keiner Handlung ganz frei sein ohne Beschränkung und Irrung durch die sinnliche Begierde und das krankhafte Wesen unserer verdorbenen Natur, sondern wir müssen auch, so wie wir die Gerechtigkeit ganz verlassen haben, der Ungerechtigkeit ganz anheimgefallen sein, wir sollen daher auch nichts Gutes vollbringen können, wenn Gott nicht durch eine neue Verleihung der Gnade in uns wirkt, vielmehr aller Freiheit zum Guten verlustig sein [2]). Diesem Lehrsatze

1) De trin. XII, 16. Honor ejus (sc. hominis) similitudo dei, dedecus autem ejus similitudo pecoris.

2) Enchir. ad Laur. 9. Quid enim boni operatur perditus, nisi quantum sit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit. Nam libero voluntatis arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum poterit resuscitare; ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. Op. imp. c. Jul. VI, 10.

nach würden wir sagen müssen, daß dem sündigen Menschen nur ein physisches Gut und Dasein übrig geblieben sei, daß er aber aufgehört habe als sittliches Wesen zu sein und zu wirken. Es sind eben nach dem Augustinus zwei Reiche, zwei Staaten oder Herrschaften, in welche die Menschen durch die Sünde zerfallen sind; die eine ist die Herrschaft Gottes, in welcher alles Gott gehorcht und darin seine wahre Freiheit hat; von dieser Herrschaft sind die Menschen durch die Sünde abgefallen und können zu ihr nur durch Gottes Wirksamkeit wieder zurückgeführt werden; durch ihren Abfall von jener haben sie sich nun aber einer andern Herrschaft unterworfen, der Herrschaft des Teufels oder der Sünde. Auch in dieser ist eine gewisse Freiheit, aber wie in jener nur die Freiheit im Gehorsam gegen Gott, so in dieser nur die Freiheit im Gehorsam gegen das Fleisch, in der Liebe und Lust zur Sünde [1]. Da hat der Mensch allerdings seinen eigenen Willen, aber ist doch ein Sklave dieses von Gott abgewendeten Willens [2]. Man kann sich nicht leicht enthalten, wenn man diese Beschreibungen beider Reiche beim Augustinus liest, an den Gegensatz der Gnostiker zwischen geistigen und fleischlichen Menschen zu denken. Freilich von

---

1) Enchir. l. l. Qualis quaeso potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Op. imp. c. Jul. I, 94. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant, et amore peccati, et eis placet, quod eos libet.

2) C. Julian. II, 23. Libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.

Natur ist die Menschheit nicht in diese beiden Reiche gespalten; aber für uns trägt dies weiter nichts aus, als daß wir zunächst nicht Gott, sondern unsern Stammvater darüber zu beschuldigen haben; für uns und unsere jetzigen Zeiten ist diese völlige Spaltung doch als Natur gegeben und nothwendig, ein Riß durch die Menschheit, durch welchen ein Theil derselben vom andern schärfer abgeschnitten wird, als es die Absonderung der Arten und Gattungen hätte thun können. Müssen wir nicht sagen, daß in dieser Lehre der alte Gegensatz zwischen Volksangehörigen und Barbaren nur in einer andern Gestalt sich erneuert? Früher gehörte er dem alten Staate an, jetzt erzeugt er sich wieder im neuen Staate, in der Kirche.

Gehen wir auf die Frage ein, ob Augustinus durch irgend eine Nothwendigkeit, welche aus seinen allgemeinen Grundsätzen floß, dazu getrieben worden sei einen solchen Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen anzunehmen, welcher in der That die Einheit der Art zerbricht, so können wir keine Gründe sie zu bejahen auffinden, vielmehr möchte uns das Gegentheil davon einleuchten. Denn die Lehre von der Erbsünde wird ja von ihm hauptsächlich auf die Lehre von der Einheit der Menschheit gegründet, und wo auch nicht einmal die Einheit, sondern nur die Gleichartigkeit der Menschen zur Sprache kommt, finden sich zu wiederholten Malen Lehrpunkte, welche nichts weniger als jener wesentlichen Absonderung der Menschen von einander das Wort reden. Augustinus erkennt es ausdrücklich an, daß dem Menschen durch die Strafe seiner Übertretung das nicht genommen werden konnte, was in seinem Wesen lag, das Bild

Gottes, die Vernunft, welche noch immer ein Zeichen seiner edeln Natur bleibt [1]). Dieses Bild Gottes ist durch die Sünde nur verdeckt, befleckt und unscheinbar geworden; es bleibt aber dem Menschen, wie gering auch seine Spuren sein mögen. Schon deswegen ist dies nöthig, damit der Mensch auch seine Strafe fühlen möchte; denn wäre er des Bewußtseins des Guten ganz beraubt, so würde er den Verlust des Guten nicht empfinden können [2]). Das Bild Gottes oder die Vernunft besteht nun aber nicht etwa in der Unsterblichkeit der Seele [3]) oder in der Freiheit, wie sie auch im Bösen ist, sondern wir haben seine Bedeutung unstreitig nach der Lehre des Augustinus in einem weitern Sinne zu fassen; es gehört zu demselben auch noch die Freiheit zum Guten; es muß, wo dieses Bild sich findet, eine Möglichkeit vorhanden sein das Gute, wenn auch nur in beschränkter Weise zu vollziehen.

---

1) De trin. XIV, 6. In anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita. — — Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc magnus, nunc parvus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana. Ib. 11; de gen. ad lit. XI, 42.

2) De gen. ad lit. VIII, 31.

3) Zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele führt Augustinus mancherlei an, was hier nicht weiter angeführt zu werden braucht, weil es nichts Eigenthümliches enthält. S. darüber die Schrift de immort. an., auch solil. II, 23; 33. Die Beweise sind vom Platon entnommen. Doch stützt sich Aug. über diesen Punkt lieber auf den Glauben, denn die phil. Gründe können doch nur wenige überzeugen, führen auch nur zur Erkenntniß der Unsterblichkeit der Seele, nicht des Körpers und nicht zur Gewißheit ewiger Seligkeit, wenn man nicht auch den Irrthum von der Ewigkeit der Seele einmischt. De trin. XIII, 12; cf. de civ. d. XII, 20.

Wenn Augustinus in dem gefallenen Menschen einen Streit des Fleisches mit dem Geiste setzt, so müssen wir diesen Streit als einen Beweis dafür ansehn, daß der Geist auch im Stande der Sünde noch etwas vermag, wenn auch nur mit gebrochener Kraft. So führt auch Augustinus selbst den Schmerz über das verlorene Gut, die Scham über unsere Knechtschaft unter dem Fleische als Zeichen des noch in uns übrig gebliebenen Guten an [1]. Wenn er aber genauer eingeht in die Betrachtung des sündigen Zustandes der Menschen, wie ihn die Erfahrung zeigt, so kann er nicht umhin noch viele andere Entwicklungen des Guten auch in dieser Knechtschaft unter der Sünde anzuerkennen. Er ist nicht blind gegen die Vorzüge des Menschen vor den Thieren, gegen die Künste des Lebens, gegen die Wissenschaft, welche der Mensch durch seine Vernunft auszubilden im Stande ist, auch unter der Herrschaft der Sünde [2]; er muß auch den Heiden diese Vorzüge zugestehn; auch in ihnen ist noch das Bild Gottes, wodurch sie eine Erkenntniß Gottes und selbst der Trinität haben können [3]. Da muß denn zugestanden werden, daß auch die schlechtesten Menschen noch Kraft zu guten Werken haben und daß es unter den Verworfenen noch einen Unterschied giebt zwischen größerer und geringerer Sünde und zwischen einem Mehr und Weniger im Guten [4]. Dagegen macht er nun weiter nichts geltend, als daß diese Gradunterschiede unter den

1) De gen. ad lit. VIII, 31; XI, 42.
2) De civ. d. XXII, 24, 3.
3) De trin. XIV, 11.
4) De spir. et lit. 48.

Sündern ihnen doch nichts zur Erlangung der Seligkeit helfen; denn ihnen fehle der Glaube, ohne welchen für uns keine Rettung ist; was aber nicht zur Seligkeit führe, das könne auch nicht für Tugend gelten. Es ist alles das Gute, was den Ungläubigen beiwohnt, doch ohne Gerechtigkeit, ohne Gehorsam gegen Gott, ohne Liebe zum Guten, mit einem Worte ohne die rechte Gesinnung der Tugend [1]. In diesem Betracht soll denn auch den Ungläubigen kein gutes Werk zugestanden werden [2]. Man wird die Einseitigkeit dieser Folgerungen nicht verkennen. Aus einem Mangel in der besondern Erscheinung, aus dem Mangel am Bekenntniß des Glaubens, schließen sie auf die Verdorbenheit des Ganzen in seinem Grunde, und alsdann wieder aus der Verdorbenheit des allgemeinen Grundes auf die Verwerflichkeit aller besondern Werke, welche von ihm ausgehn; denn ein schlechter Baum kann keine gute Früchte tragen. Dagegen wird die umgekehrte Schlußweise nicht zugelassen, welche doch nicht weniger Grund gefunden hätte, indem das Gute, welches die Heiden vollbringen, auch auf einen guten Grund in ihnen hinweist, indem auch das Ebenbild Gottes im gefallenen Menschen noch eine Fähigkeit zum Guten in ihm voraussetzt. Jedoch aus der äußerlich kirchlichen Richtung des Augustinus läßt diese Einseitigkeit sich leicht erklären.

Diese tritt nun auch nicht weniger in seiner Lehre von der Gnade hervor, durch welche die Folgen der

1) C. Julian. IV, 16 sqq.

2) De grat. Chr. 27. Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non est fide, peccatum est et fides per dilectionem operatur.

Erbsünde wiederaufgehoben werden sollen. Nachdem durch die Sünde alles, was der sündhaften Welt angehört, zu einer Masse des Verderbens zusammengeflossen, hat Gottes Barmherzigkeit eines Theils der Menschen sich erbarmt und sie aus dieser Masse ausgewählt, um an ihnen seine Gnade zu erweisen [1]). Er erweist diese ohne einen Bestimmungsgrund, welcher aus den Handlungen der Menschen hergenommen werden könnte, sondern aus freier Gnade [2]). Nur in den verborgenen Rathschlüssen Gottes liegt der Bestimmungsgrund. Der Mensch hat kein Verdienst dabei; seine guten Handlungen gehn dieser Gnade nicht vorher; der gute Wille, der gläubige Gehorsam ist nicht vor der Gnade, sondern nur durch die Gnade giebt Gott Glauben und Handeln [3]). Augustinus hat hierüber eine weitläuftige Theorie ausgebildet, in welcher er die Arten der Gnade in ihren verschiedenen Verhältnissen zu dem guten Willen und dem guten Leben unterscheidet und auseinandersetzt, wie sie dem Willen vorhergeht, ihn vorbereitet, unterstützt und im Guten befestigt, wie Gott zum Guten vorherbestimmt, ruft, rechtfertigt und verklärt [4]). Wir haben jedoch keine Veranlassung in das Einzelne dieser Bestimmungen einzugehn; denn den Sinn derselben werden wir leicht fassen können, wenn wir nur den allgemeinen Grundsatz, welcher dabei herscht, im Auge behalten.

---

1) Enchir. ad Laur. 25. Sola enim gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta caussa communis.

2) Ib. 28. Gratia vero nisi gratis est, gratia non est.

3) De civ. d. XIX, 4, 1.

4) Enchir. ad Laur. 9; de civ. d. XXI, 24, 6.

Abgesehen von dem zeitlichen Verhältnisse des Vorher und Nachher, welches bei diesen Untersuchungen stören kann, ist diese Lehre des Augustinus unstreitig in ihrem vollen Rechte, wenn sie vermeiden will, daß die Wirksamkeit Gottes im menschlichen Geiste als abhängig von dem Willen des Menschen erscheine; wir haben jene ohne Zweifel als den Grund, diesen und alles Gute, was von ihm ausgeht, als das Begründete anzusehn. Hierzu führt die Lehre vom heiligen Geiste unausbleiblich. Doch wird man nicht leugnen können, daß Augustinus theils die Freiheit des Willens, welche an die Gnade sich anschließen muß als die andere unentbehrliche Seite für die Entwicklung des Guten in der Welt, theils den Zusammenhang oder besser die zeitlose Einheit der göttlichen Wirkungen in seinem polemischen Gegensatz gegen die Pelagianer nicht genug beachtet. Diese beiden Punkte verdienen wohl eine genauere Erörterung.

Der erste Punkt tritt in der Darstellung des Augustinus besonders dadurch hervor, daß er, das Böse besonders im Stolz suchend, nicht kräftig genug zur Demuth uns glaubt ermahnen zu können. Daher spricht er dem Menschen alles Verdienst ab. Dies würde mit gutem Grunde geschehn, wenn der Begriff des Verdienstes nur in rechtlichem Sinne von ihm genommen würde, als wenn das Verdienst des Menschen gleichsam einen Rechtsanspruch gegen Gott begründete; aber Augustinus selbst gebraucht diesen Begriff wenigstens nicht immer in diesem Sinne. Dies sieht man am deutlichsten, wenn er den Zustand des gefallenen Menschen mit dem Leben im Paradise vergleicht. Er meint nemlich, Adam würde seines Verdienstes

wegen die Gnade des ewigen Lebens empfangen haben, wenn er nicht gesündigt hätte; als wäre sein Handeln und Wollen von der göttlichen Gnade weniger abhängig gewesen, als das unsrige. Da sagt Augustinus wohl gar, Gott hätte den Menschen im Paradise seinem freien Willen überlassen, um zu zeigen, wie wenig er ohne die göttliche Gnade vermöchte; jetzt aber am geschwächten Willen zeige er, wie viel seine wirkende Gnade in uns hervorbringen könnte [1]. Doch meint er freilich nicht, im Paradise wäre dem Menschen der Beistand der göttlichen Gnade nicht nöthig gewesen, um Gutes zu wollen und zu thun; aber damals hätte doch mit Gottes Gnade der Mensch den freien Willen gehabt das Gute zu wollen, jetzt müßte auch dieser freie Wille erst befreit werden [2]. In dieser Lehrweise wird nun offenbar der Begriff des Verdienstes nicht in jener rechtlichen Bedeutung genommen, sondern daß alles Verdienst dem Menschen abgesprochen wird in seinem gegenwärtigen Zustande, das ist gleichbedeutend damit, daß er sich überhaupt nichts Gutes zueignen soll. Augustinus behauptet in dieser Richtung seiner Lehre nicht allein, daß Gott unsere Kraft und unsern Trieb zum Guten uns gebe oder wiederherstelle und innerlich in unserm Geiste mit einer unaussprechlichen Lieb-

1) De corr. et grat. 38.

2) De trin. XIV, 21; enchir. ad Laur. 28. Nec gratis, si bene. — — Hanc (sc. immortalitatem majorem) est acceptura (sc. natura humana) per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. — — Sed post illam ruinam major est misericordia dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute.

lichkeit die Lehre ausgieße [1]), daß diese Gnade den Wille nur begleite und ihr nur folge [2]), daß sie unsern Willen vorbereite und ihm beistehe; sondern die Rechtfertigung, welche er von Gott ableitet, findet er geradezu darin, daß Gott uns gerecht mache; er erklärt dies selbst so, daß die Gerechtigkeit uns von Gott gegeben werde, nicht nur die Kräfte, durch welche wir sie in uns vollziehen [3]). Die Rückkehr zu Gott sollen wir uns nicht zueignen [4]), gleichsam als wäre sie nicht unsere eigene Rückkehr. Er sagt sogar, Gott mache die Menschen gut, damit sie gute Werke thun [5]), als wenn die äußern Werke den Menschen angehörten, das innere Wollen aber Gott. Dahin gehört denn auch die unwiderstehliche Gnade Gottes, welche zwar nur als ein harter Ausdruck angesehn werden kann, um dadurch die Allmacht des Willens Gottes zu bezeichnen, dem kein Wille des Menschen sich widersetzen könne [6]), aber doch auch einen Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen voraussetzt,

1) De grat. Chr. 14.

2) Ep. 186, 10. Comitante, non ducente, pedissequa non praevia voluntate.

3) Ib. 8. Justificari, hoc est justos fieri gratia dei. — — Nobis justitiam dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. Retr. II, 33 u. sonst oft wiederholt.

4) De gen. ad lit. IX, 33.

5) De corr. et grat. 36. Ipse ergo bonos facit, ut bona faciant.

6) De corr. et grat. 38; 43. — cui (sc. deo) volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Ib. 45. Die Lehrweise von der gratia irresistibilis hat Aug. erst im Streit gegen die Pelagianer ausgebildet, aber es ist deswegen keine Änderung in seiner Überzeugung anzunehmen, wie Wiggers a. a. O. S. 264 f. meint.

als wenn ein äußeres Verhältniß zwischen beiden anzunehmen wäre, wie zwischen den Begehrungen verschiedener Geschöpfe. Doch müssen wir hinzusetzen, daß diese Lehrweise des Augustinus auch nicht ganz ohne ihre Kehrseite ist. Zuweilen schreibt er uns noch, unbeschadet der göttlichen Allmacht, das Wollen und das Handeln ausdrücklich zu [1]), wie er auch nicht anders konnte, wenn er seinen obersten Grundsätzen über das sittliche und vernünftige Leben treu bleiben wollte. Am deutlichsten tritt dies in seiner Unterscheidung zwischen der wirkenden und der mitwirkenden Gnade heraus; jene bewirkt ohne unser Zuthun, daß wir wollen, diese aber wirkt nur mit dem thatkräftigen Willen des Menschen [2]), und da ohne diese nichts Gutes sich uns vollzieht, so ist doch das Wollen des Guten unser; wir dürfen es uns zueignen. Allein man kann nicht leugnen, daß diese Seite seiner Lehre in seinen Streitigkeiten mit den Pelagianern unverhältnißmäßig untergeordnet ist.

Auch der zweite Punkt, daß Augustinus den Zusammenhang der göttlichen Wirkungen, namentlich in der Schöpfung und in der Gnade, nicht genug im Auge hat, ist im Widerspruch mit seinen allgemeinen Grundsätzen, aber dennoch unbestreitbar. Er unterscheidet ein doppeltes Werk der Vorsehung, das eine, wodurch Gott seinen

1) De grat. Chr. 26. Non solum enim deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. De div. qu. 83 qu. 68, 5. Etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non sibi potest tribuere, quod vocatus est.

2) De grat. et lib. arb. 33.

Geschöpfen ihre Naturen verleiht und erhält, das andere, wodurch er sie regiert. Zu diesem gehört die Gnade, welche deswegen eintreten muß, weil die verdorbene Natur sich nicht selbst wiederherstellen kann [1]). Weil der Mensch abgefallen ist vom Willen Gottes, ist erst dieser Rathschluß Gottes entstanden ihn zu erlösen, welcher sonst nicht sein würde [2]). Diese Unterscheidung der Werke Gottes, einer allgemeinen Gnade, durch welche wir sind, und besonderer Gnadenerweisungen, welche jener allgemeinen Gnade erst folgen, ist ganz im Geschmacke des scharfsinnig sondernden Verstandes, welchen Augustinus im Streite gegen die Pelagianer entwickelte; sie läßt sich auch vom menschlichen Standpunkte nicht vermeiden; aber bedenklich ist sie doch, wenn dabei nicht beständig das Bewußtsein wach erhalten wird, daß jede spätere Entwicklung im Leben des Menschen, wie auch darin sei es Gnadenerweisungen oder Erweisungen des Zornes Gottes offenbar werden mögen, in einem begriffsmäßigen Zusammenhange mit den frühern Entwicklungen stehn müsse. Den Schein des Gegentheils vermeidet Augustinus nicht. Zwar würde es an sich keinen Tadel verdienen, daß er für jede That des Menschen die hülfreiche und wirkende Gnade Gottes in Anspruch nimmt [3]); aber daß er diese

1) De gen. ad lit. IX, 33. Habet ergo deus in se ipso abscondita quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi sunt peccatores etc.

2) Enchir. ad Laur. 28.

3) De gest. Pel. 31.

Gnade für die besondern Thaten in der allgemeinen Gnade nicht mit eingeschlossen findet, trägt auf die allgemeine Gnade Gottes eine Abstraction über, welche nur der unvollkommenen menschlichen Auffassungsweise, aber nicht dem vollkommenen Begriffe Gottes entspricht. Schon früher haben wir gesehn, wie sehr Augustinus vermeidet den Menschen ein Verdienst zuzuerkennen, damit es nicht scheine, als wüchse dadurch Gott eine Abhängigkeit in Verleihung seiner Gnade zu. In ähnlicher Weise will er auch nicht zugeben, daß jemand der göttlichen Gnade würdig sein könne; denn wäre jemand ihrer würdig, so würde Gott sie schuldig sein, und wäre er sie schuldig, so wäre sie keine Gnade. Nur nachdem uns die Gnade gebessert hat, erhalten wir den gebührenden Lohn [1]. Wollten wir diese Lehre in allen ihren Folgerungen geltend machen, so würden wir behaupten müssen, daß die frühern Vorgänge des Lebens, so weit sie uns zuzurechnen sind, die spätern gar nicht vorbereiteten. Dahin führen auch die Unterscheidungen des Augustinus zwischen der vorbereitenden oder wirkenden und der mitwirkenden Gnade, wenn jene beschrieben wird als der Anfang des Guten in uns, aber ohne irgend eine Mitwirkung des menschlichen Willens, während nur bei dieser eine freie Thätigkeit des Menschen anerkannt wird [2]. Und hierher

---

1) De gest. Pel. 33. Quisquis ergo dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est; gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis; ipse autem facit, ut habeant, quaecunque redditurus est dignis, qui ea, quae non habebant, donavit indignis.

2) De grat. et lib. arb. 33. Et quis istam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem, et cooperando

ist denn unstreitig auch die allzu scharfe Abgrenzung des vorchristlichen Lebens von dem christlichen zu ziehen, welche aus der einseitig kirchlichen Fassung des Glaubens und des Lebens im göttlichen Geiste stammt.

Doch vertritt auch diese Richtung seiner Lehre nur die eine Seite seines Grundgedankens. Augustinus kann den natürlichen Zusammenhang des Frühern mit dem Spätern nicht übersehn. Dazu ist sein Blick zu entschieden dem Allgemeinen zugewendet und bemüht, die Ordnung der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse im Verstande Gottes zu erforschen. Das Leben des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit erscheint ihm daher als ein stetiger Verlauf. Die Erneuung des Lebens, welche die Gnade in uns wirkt, ist keine plötzliche und gänzliche Umwandlung des Menschen, sondern wirkt nur allmälig, indem zuerst durch die Vergebung der Sünden zwar die Sklaverei des Geistes unter dem Fleische aufgehoben wird oder der Mensch wieder die freie Macht gewinnt das Gute zu lieben, aber dabei doch die Nachwirkung der alten Krankheit bleibt und wir deswegen nur weiter und weiter fortschreitend unsere Schwäche überwinden lernen [1]). So wird die Gerechtigkeit des Menschen nur schrittweise wieder hergestellt und selbst im künftigen Leben bleibt uns

perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

1) De trin. XIV, 23. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; — — ita prima curatio est caussam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secundum ipsum sanare languorem, quod fit paullatim proficiendo in renovatione hujus imaginis (sc. dei).

noch vieles übrig von der alten Sündhaftigkeit, von welcher wir uns zu reinigen haben. Die fleischliche Begierde verläßt uns ja nicht auf einmal, sondern muß durch viele Kämpfe besiegt werden [1]). Die Wiedergeburt im Geiste Gottes befreit uns nur von der allgemeinen Folge der Sünde oder giebt uns eine neue Kraft gegen die sündige Begierde siegreich zu kämpfen; aber dadurch werden uns diese Kämpfe keineswegs erspart, und die Nachwirkungen der besondern bösen Gewohnheiten des frühern Lebens haben wir noch immer zu fühlen [2]). Von der andern Seite erscheint auch das Gute, welches Gottes Gnade in uns bewirkt, keineswegs als etwas Plötzliches und ohne Grund und Vorbereitung Eintretendes, vielmehr muß es an die Fähigkeit des Menschen, an den Lauf der Zeiten und die frühern Vorgänge des Lebens sich anschließen. Wenn Gott einzelne Menschen, Völker und das ganze Menschengeschlecht zu sich beruft, so geschieht dies nach der Gelegenheit der Zeiten und gehört einer tiefern Anordnung des göttlichen Rathschlusses an [3]). Die verdammte Masse der Sünder ist doch nicht in gleicher Verdammniß; auch unter den Heiden, wie früher bemerkt, giebt es verschiedene Grade der Schuld und daher auch der Strafe; sogar Verdienste, wenn auch tief verborgene,

1) De trin. XIV, 12; de corr. et grat. 35; de spir. et lit. 64 sqq., wo die justitia minor von der vollkommenen justitia unterschieden wird.

2) Enchir. ad Laur. 13; c. Julian. VI, 15.

3) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Haec autem vocatio, quae sive in singulis hominibus, sive in populis atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operatur, altae et profundae ordinationis est.

werden in dieser verdammten Masse der Sünder zugestanden. Die Gnadenwahl Gottes aber schließt sich natürlich an diese Verschiedenheiten in der Verdammniß an, damit sie nicht ungerecht erscheine; es sind die Vorgänge des frühern Lebens, welche sie anerkennt, wiewohl sie dabei als unabhängig von diesen menschlichen Dingen gedacht werden muß [1]) und gewiß auch kann, denn alle diese Dinge sind ja von ihr ausgegangen. Doch auch diese Äußerungen des Augustinus, wie entsprechend sie auch seiner allgemeinen Ansicht der Dinge sein mögen, werden von der Masse seiner Polemik überdeckt und fast zur Unscheinbarkeit verborgen. Sie bezeichnen uns den Hintergrund seiner Seele, welcher, wie fest er auch steht, dennoch nur spärlich zum Vorschein kommt, weil die bewegte Oberfläche kämpfender Gedanken nur selten durch sie hindurchzublicken gestattet.

Wie nun auch solche Gedanken, welche im Hinterhalte liegen, die Ansicht des Augustinus in ihrem tiefsten Grunde mildern mögen, so bleibt seine Lehre von der Gnadenwahl doch unbeugsam hart, wenn wir auf den unbedingten Unterschied zwischen den zur Seligkeit Erwählten und den Sündern sehen, welche der ewigen Verdammung überlassen werden. Augustinus läßt sich in dieser Beziehung,

---

1) Ib. 4. Prorsus cujus vult, miseretur, et quem vult, obdurat. Sed haec voluntas dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

wie schon bemerkt, durch keinen der Gedanken bewegen, welche die morgenländischen Kirchenväter gebraucht hatten, um die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen zu mäßigen. Er widmet nicht einmal irgend einem der Mittel, welche sie hierzu angewendet hatten, eine genauere Prüfung, so wie er überhaupt in die Untersuchung ihrer Lehre nur wenig eingeht [1]). Was sie zur irrigen Lehre bewegt haben soll, ist allein das Mitleiden mit den Verdammten. Dies findet er in der Ordnung; er lobt es sogar, ja dürfen wir seinen Äußerungen trauen, so wird er selbst durch dieses Mitleiden wenigstens in Beziehung auf seine nächsten Freunde bewegt [2]). Dennoch sieht er es nur für eine Schwäche an, für eine Gemüthsbewegung, welche die Seeligen nicht treffen könnte [3]). Selbst die Milderung der Höllenstrafen, welche er wohl zuweilen für zulässig erachtet [4]), scheint ihm doch wieder eine Voraussetzung zu sein, welche man sich nicht erlauben sollte [5]). Um so härter erscheint diese Lehre im Zusammenhange des Augustinischen Systems, je entschiedener er denselben Grundsatz vertheidigt, welcher die morgenländischen Kirchenväter zu der entgegengesetzten Annahme geführt hatte. Die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade, des heiligen

---

1) Nur den Origenes erwähnt er in dieser Beziehung. Man sieht dabei deutlich, daß er mit den Lehren der orientalischen Kirche nicht vertraut ist.

2) Conf. XI, 5. Ita misertus es non solum ejus, sed etiam nostri, ne cogitantes egregiam erga nos amici humanitatem, nec eum in grege tuo numerantes dolore intolerabili cruciaremur.

3) De civ. d. IX, 5.

4) Enchir. ad Laur. 29.

5) Enarr. in Ps. 105, 2.

Geistes, welcher Gott und allmächtig ist, gilt ihm ohne allen Zweifel, und es liegt also nur daran, daß der göttliche Geist nicht allen Menschen sich mittheilen will, wenn nicht alle gerettet werden. Nur die Gerechtigkeit Gottes sucht Augustinus in dieser Rücksicht zu vertheidigen, aber nicht die Fülle seiner Gnade. Diese erscheint ihm durch die Gerechtigkeit beschränkt. Nicht alle sind gerufen worden, das schließt er daraus, daß nicht alle gekommen sind. Nicht für alle ist Christus gestorben; nicht alle hat Gott retten wollen; denn sonst würden sie alle gerettet sein; ja die wenigsten hat er retten wollen, denn die meisten Menschen sind dem Verderben anheimgefallen. Diese Sätze hält er unbedingt fest, wenn er auch Stellen der Schrift, welche dagegen zu sprechen scheinen, nicht leicht für seine Meinung zu deuten weiß; denn das Gegentheil würde der Allmacht Gottes widersprechen [1]. Man sieht, er wird hierbei von der Anschauung des gegenwärtigen Lebens gar zu sehr beschränkt. Weil bis jetzt weniger gläubige Christen zu sein scheinen, als ungläubige Sünder, setzt er dies für immer. Er will über solche Dinge nicht ins Weite sehen, obwohl er wirklich in verneinender Weise ins Weite sieht. Er übersieht in seinem polemischen Eifer, was er wohl sonst, wie früher bemerkt, geltend machte, daß es auch einen verborgenen Glauben an Christum selbst vor seiner fleischlichen Erscheinung geben könnte. Die Kirche, die sichtbare katholische Kirche gilt ihm für das einzige Mittel, durch welche der wahre Glaube und das Heil zu uns gelangen

1) Enchir. ad Laur. 24; 27.

könne. Daher hält er auch den Grundsatz fest, daß nur das gegenwärtige Leben die Zeit der fruchtbaren Reue sei, ja sieht das künftige Leben der Verdammten als ein solches an, in welchem keine Erinnerung an die Wahrheit, keine vernünftige Folgerung, kein Bekenntniß Gottes sein werde [1]), gleichsam als wäre für sie nach seiner Ansicht von der Gnadenwahl in diesem Leben noch irgend eine wirksame Besserung zu erwarten.

Unstreitig wirkt in diesen Lehren des Augustinus sein engherziger Begriff von der Kirche. Man merkt auch zuweilen in ihrer Haltung den praktischen Zweck auf Ermahnung und Besserung hinzuwirken. Es soll niemand durch die Hoffnung auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit sicher werden. Auf der andern Seite soll auch niemand im gegenwärtigen Leben verzweifeln; denn noch dauert die Zeit fruchtbarer Reue. Wir sollen daher auch niemanden, so lange er lebt, verdammen, vielmehr für ihn in Liebe beten, eingedenk daß unter den Feinden des himmlischen Reiches seine künftigen Freunde verborgen sind, weil Gott gewollt hat, daß in diesem weltlichen Leben die beiden sich feindlichen Reiche mit einander sich vermischt finden, bis sie im letzten Gerichte von einander getrennt werden [2]). Aber außer dieser praktischen Beschränktheit, in welcher wir einen Wiederhall der alten politischen Scheidung der Menschen, jetzt nur auf eine religiöse Spaltung übertragen, nicht verkennen können, wirkt auch die ganze Weltansicht des Augustinus darauf

---

1) De civ. d. XXI, 24, 1; de vera rel. 101.

2) De civ. d. I, 35. In ipsis inimicis latere cives futuros.

hin, daß er seine christlichen Hoffnungen auf eine völlige Seligkeit und Verklärung der Welt für vereinbar hält mit dieser Scheidung der Geister und der Menschen in zwei entgegengesetzte Heerlager, die in der Wurzel ihres Lebens gespalten sind. Würde hiermit die Einheit der Welt und die Vollkommenheit ihres Wesens, in welcher die Vollkommenheit Gottes sich offenbaren soll, würde hiermit die Einheit der menschlichen Art, welche seine Lehre von der Erbsünde, seine Ansicht von der Geschichte so unzweideutig fordert, ihm wohl vereinbar geschienen haben, wenn er nicht der alten Meinung angehangen hätte, daß die Vollkommenheit Gottes und der Welt in ihrer Schönheit bestehe und daß die Schönheit nicht ohne Gegensatz sein könne? Hiermit steht auch unstreitig sein Manichäismus in Zusammenhang, welcher ja auch in dieser Nothwendigkeit des Gegensatzes seinen Grund und welchen Augustinus doch nur halb überwunden hatte, indem er zwar die Einheit des Grundes der Welt in ihrem Anfange, aber nicht in ihrem Fortgange und in ihrer Vollendung anerkannte. Denn man täusche sich nicht — nichts anderes will es sagen, wenn Augustinus zwar das Geschick, aber nicht den Willen des verdammten Reiches von Gott ableiten will. So verbinden sich Vorurtheile der alten Zeit und einer tief eingewurzelten Weltansicht der alten Völker mit dem beschränkten Sinne einer äußerlichen Kirchlichkeit zu derselben Lehre, welche uns doch nur eine unbefriedigende Lösung der Gegensätze dieser Welt versprechen kann, weil sie etwas unter ihnen findet, was nicht von Gott seinen Ursprung haben soll, das Böse nemlich, und die Annahme eines solchen Dinges mit

dem Grundsatze, daß alles in dieser Welt von Gott ist, nur dadurch zu vereinigen weiß, daß sie den bösen Willen mit dem Nichtseienden in eine Classe setzt [1]).

Gewiß wir beurtheilen die Lehre des Augustinus nur nach ihrem eigenen Maßstabe, wenn wir es in ihren unentbehrlichsten Grundsätzen angelegt finden, daß alles Böse und alle seine Folgen nur Mittel sind, welche im Zwecke Gottes miteingeschlossen liegen. Daß Gott sie aber erst später in seine Zwecke eingeschlossen hätte, nachdem das Böse geschehen, können wir mit jenen Grundsätzen nicht vereinen, eben so wenig, daß Gott nicht im Stande sein sollte es zu überwinden oder, was dasselbe sein würde, daß es nicht Mittel, sondern Bestandtheil des Zwecks sein sollte. Wenn Augustinus der Lehre sich entgegensetzt, daß alles in einem Kreislaufe komme und gehe, so ist es die Verheißung der ewigen Seligkeit, welche er dagegen anführt; sie ist das Neue, welches durch die Entwicklung der Welt gebracht werden soll [2]). Diese Welt, in welcher wir sind, muß freilich, wie sie einen Anfang gehabt hat, so auch ein Ende haben, aber nur ihrer Form, nicht ihrer Natur nach wird sie untergehn [3]) und alles, was sie alsdann ihrer neuen Gestalt nach zeigen wird, darf nur zum Besten der Erwählten Gottes sein. Am Tage des Gerichts wird es sich zeigen, daß alle Schickungen dieser Welt gerecht waren und den Guten zum Guten gereichten [4]). Aber wie wandelbar

1) Conf. XII, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est.

2) De civ. d. XII, 13, 1.

3) Ib. XII, 12; XX, 14.

4) Ib. XX, 2.

nun auch die Schickungen Gottes und seine Gesetze sein mögen, in welchen er seine Schöpfung ihrem Ziele zuleitet, so steht es dabei immerdar fest, daß die Gerechtigkeit Gottes unwandelbar ist [1]). Durch die Abweichung der Engel oder der Menschen vom Gesetze kann diese Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens und Willens, welche Augustinus überall gleichsam an die Spitze seiner Gedanken stellt, in keiner Weise gestört werden.

Daher gestaltet sich denn auch seine ganze Ansicht von dem Leben und der Welt nur in diesem Sinne, zu zeigen, wie Gottes Führungen uns zum Guten leiten sollen. Blicken wir auf diesen Theil seiner Lehre, so erscheint uns das Böse nur als die Folie des Guten. So wie seine Lehre von der Sünde, von ihrer Fortpflanzung und von der Zerrüttung unserer Natur durch sie nur zu dem Zwecke ausgebildet wurde, um Gottes Güte zu rechtfertigen wegen der Sklaverei des vernünftigen Geistes unter dem Fleische, so mußte dies Bestreben sich nun auch weiter fortsetzen, um zu zeigen, wie die Gnade Gottes ferner auch in der sündigen Welt sich erweise und im Einzelnen wie im Ganzen für den Glauben und die Beseligung der Gläubigen uns erziehe. Seine Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts gehört nicht minder als seine Lehre von der Erbsünde zur Rechtfertigung Gottes. Er strebt dieselbe durch eine philosophische Betrachtung der Geschichte durchzuführen, darin demselben Zuge der Gedanken folgend, welchen wir schon als eine Eigenthümlichkeit der christlichen Philosophie kennen gelernt haben. Er bemerkt,

1) Conf. III, 13 sq.

was Gott in den einzelnen Seelen bewirke, das müsse jeder einzelnen in sich zu betrachten überlassen bleiben, aber was Gott im Allgemeinen mit dem ganzen menschlichen Geschlechte betreibe, das offenbare die Geschichte und die Prophetie, welchen wir uns mehr im Glauben, als im Wissen hinzugeben hätten [1]). Dieser Glaube schließt also auch die Erkenntniß nicht gänzlich aus. Augustinus sucht sie in dem demüthigen Sinne seines Glaubens weiter auszubilden, als die frühern Kirchenväter es gethan hatten. Aber freilich dürfen wir auch von ihm nicht erwarten, daß er geleistet haben werde, was bei dem beschränkten Gesichtskreise der Zeit, bei ihrer Scheu mit weltlichen Dingen sich nicht zu vertraut zu machen, in einer nur eben begonnenen Forschung, deren Natur überhaupt nur schwankende Forschritte gestattet, nicht geleistet werden konnte. Die Beschränktheit des Augustinus in den Begriffen seiner Zeit, in mancherlei Aberglauben, in der Kenntniß der Geschichte wie der Natur läßt sich nicht verkennen [2]). Es läßt sich von ihm nicht erwarten, daß er die streitigen Angaben der Geschichte, auf welche er sich stützt, mit kritischem Blicke zur Unterscheidung bringen werde; sein Standpunkt beruht vielmehr einseitig

1) De vera rel. 46. Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit, quid cum singulis agatur, deus, qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo, quam intelligendo valet.

2) Man vergl. z. B. de civ. d. XVI, 7 sqq.

auf den Überlieferungen der heiligen Schrift; von diesem Standpunkte aus äußert er nun seine Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der Profangeschichte; die heilige Geschichte gilt ihm für bei weitem sicherer als diese [1]). Es ist natürlich, daß er die Überlieferungen vorzieht, welche das religiöse Leben in der Menschheit am anschaulichsten und unmittelbarsten zu erkennen geben, da seine Betrachtung der Geschichte nur die Entwicklung der Religion im Auge hat und auch diese nur da zu finden weiß, wo sie am unzweideutigsten als solche sich darstellt.

Im Allgemeinen liegt seiner Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts die Vergleichung der Perioden der Geschichte mit den Lebensaltern des Menschen zum Grunde. Ein jedes dieser Alter hat seine eigene Schönheit, und man darf von dem einen nur nicht erwarten, was das andere leisten soll [2]). So hat auch die Menschheit verschiedene Gesetze für verschiedene Völker und verschiedene Zeiten von Gott empfangen, wenn gleich durch diese Verschiedenheiten ein Gesetz der Natur hindurchgeht und eine Gerechtigkeit des unveränderlichen Gottes; denn das ist die Weise des Schönen, daß es in der Übereinstimmung der Theile Mannigfaltigkeit fordert [3]). Alle Menschen stellen sich wie ein Körper, wie eine zusammengehörige Einheit dar, welche ebenso ein in Gemeinschaft

1) De civ. d. XVIII, 11. Nos vero in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodocunque sese habeant cetera in secularibus literis, quae seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus.

2) De div. qu. 83 qu. 44; 53.

3) Conf. III, 13 sqq.; de div. qu. 83 qu. 53, 1.

fortschreitendes Leben hat, wie die Glieder des menschlichen Leibes. Doch verkennt Augustinus nicht, daß diese Vergleichung des einzelnen Lebens mit der Geschichte der ganzen Menschheit nicht völlig zutreffen könne. Er bemerkt es bei Gelegenheit einer Stelle seiner Schriften, wo er die Erscheinung Christi in das Jugendalter der Menschheit verlegt hatte, während er sie anderswo in das Greisenalter versetzte. Beides lasse sich vereinigen, denn im menschlichen Leibe zwar wären Jugend und Greisenalter geschieden, aber nicht im Leben der Menschheit [1]), der Natur gemäß, weil die Menschheit erst am Ende ihrer Laufbahn zu ihrer vollen Kraft, zur vollendeten Tugend, sich entwickeln soll [2]). Nur der alte, der äußere Mensch altert im fortschreitenden Leben, während der neue, der innere Mensch zu neuer Jugend sich erhebt [3]).

Beim Augustinus finden sich nun aber zwei Arten die Zeitalter der Welt oder des Menschengeschlechts zu zählen, eine einfachere und eine zusammengesetztere. Die einfachere nimmt drei Zeitalter an, eins vor der Mannbarkeit, das andere das mannbare und das dritte das Greisenalter. Das erste Alter wird als die Zeit beschrieben, wo die Menschheit noch ohne Gesetz war und dem sinnlichen Leben ohne Hinderniß, ohne Streit gegen die sinnliche Lust folgte. Dieses Zeitalter reichte bis zum Abraham. Alsdann aber trat die Zeit des Gesetzes ein und es begann der Streit gegen die sinnliche Lust, in welchem jedoch der

1) Retr. I, 26 zu der oben angef. Stelle de div. qu. 83 qu. 44.
2) De div. qu. 83 qu. 58, 1.
3) Ib. qu. 58, 2; qu. 64, 2; de vera rel. 49; de gen. c. Man. I, 40.

Mensch unterliegen mußte, weil ihn die Gnade Gottes noch nicht von der Sklaverei der Sünde befreit hatte. In dieser Zeit begann der Verstand sich zu entwickeln sowohl im praktischen als im theoretischen Leben, vermochte aber gegen die Übermacht der sinnlichen Begierde nichts. Erst das dritte Zeitalter steht unter der Gnade und beginnt daher mit der Erscheinung Christi; wir sollen in ihm kämpfen gegen das Fleisch und in diesem Kampfe siegreich davongehn [1]). Dieses Zeitalter ist von unbestimmter Dauer, weil niemand den Tag wissen soll, wo der Herr zu Gericht kommen und die Welt ihr Ende haben wird; denn nur mit dem Ende der Welt wird das Zeitalter des Kampfes für den frommen Staat Gottes enden; auf dieser Erde wird die Kirche immer nur unter den Verfolgungen ihrer Feinde in der Fremde leben, in ihren Kämpfen aber auch die Tröstungen Gottes genießen [2]).

Die Gedanken, welche dieser Eintheilung zum Grunde liegen, treten um vieles deutlicher in der zusammengesetzten Eintheilung heraus. Sie nimmt sechs Zeitalter an, von welchen das erste von Adam bis auf Noah, das zweite von Noah bis auf Abraham, das dritte von diesem bis auf David, das vierte von da bis zur Babylonischen Gefangenschaft, das fünfte bis zur Erscheinung Christi reicht; das sechste muß zuletzt die übrige Zeit der

1) De div. qu. 83 qu. 61, 7; 66, 3 sqq.; 7. In prima ergo actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum voluptatibus hujus seculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus, sed vincimur; in tertia pugnamus et vincimus. De gen. c. Man. I, 42; de vera rel. 52.

2) De civ. d. XVIII, 51, 2.

weltlichen Entwicklung umfassen [1]. Das erste Zeitalter wird mit der Kindheit des Menschen verglichen, in welcher wir noch allein mit der Nahrung des Leibes beschäftigt sind und keine so mächtige Geistesthätigkeiten vorkommen, daß wir eine Erinnerung davon übrig behielten. Daher endet dieses Zeitalter auch mit der Sündfluth, welche alles frühere auslöscht [2]. Es ist dies also die Zeit nicht allein vor der Geschichte, sondern auch vor der Sage. In dem zweiten Zeitalter treten wir aus der Kindheit in die Knabenjahre; die Sprache fängt an sich zu entwickeln und zugleich mit ihr auch das Gedächtniß; aber der Mensch ist auch in diesem Zeitraume noch ganz der Sinnlichkeit unterthan. Mit der Entwicklung der Sprache und des Gedächtnisses zugleich soll jedoch auch das Böse zum Bewußtsein kommen und das Reich der Gottlosen sichtbar zu werden anfangen, wie dies an dem stolzen Thurmbau zu Babel und der Verwirrung der Sprachen sich zu erkennen gebe [3]. Wie mislich diese Vergleichungen sind, sieht man schon hieran. Augustinus vergißt dabei die Regel, welche er selbst sonst gegen die Pelagianer einzuprägen pflegte, daß man den Anfang des menschlichen Geschlechts nicht wie den Beginn des gegen-

1) De gen. c. Man. I, 35 sqq.; de vera rel. 48; de div. qu. 83 qu. 58, 2; 64, 2; de trin. IV, 7; de civ. d. XVI, 43, 3.

2) De gen. c. Man. I, 35; de vera rel. 48.

3) De gen. c. Man. I, 36; 42; de vera rel. l. l.; de civ. d. XVI, 10, 3; 43, 3. Prima lingua inventa est, id est Hebraea. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quia fari non potest. Sonst wird auch die Hebräische Sprache als die ursprüngliche Sprache vom Anfange des Menschengeschlechts an betrachtet. Ib. XVI, 11.

wärtigen einzelnen Menschen denken dürfe, sonst würde er wohl kaum ein menschliches Leben ohne Sprache, noch dazu durch eine lange Reihe von Geschlechtern durchgeführt sich gedacht haben. Aber er scheint deswegen hierüber auch zu schwanken. Seine Analogie führt ihn dazu die Zeiten der Kindheit als fast ganz thierische sich zu denken, ja in dieser Rücksicht auch das zweite Zeitalter vor der Mannbarkeit, das Knabenalter, als nicht viel besser anzusehn; denn wenn gleich die Entwicklung der Sprache schon auf menschliche Eigenthümlichkeit hinweist, so soll doch der Verstand erst im mannbaren Alter sich entwickeln, das Gedächtniß aber unterscheidet noch nicht den Menschen vom Thiere und die unbedingte Herrschaft der sinnlichen Lust vor dem Zeitalter des Gesetzes weist offenbar nur auf ein thierisches Leben hin. Nach dieser Seite zu mochte ihn seine Neigung ziehen die Sklaverei des Menschen unter der Sünde in einen grellen Gegensatz gegen das vernünftige und gottselige Leben zu stellen. Und gewiß ist dies das Vorherschende in seiner Schilderung der Zeiten, wenn er sie im Allgemeinen überblickt. Da erscheint uns die Menschheit in demselben Lichte, in welchem sie so viele haben erblicken wollen, die an keinen höhern Ursprung derselben dachten. Sie soll sich aus einem thierischen Zustande herausgebildet haben, nur daß dieser Zustand dem Augustinus nicht der ursprüngliche ist, sondern erst eine Folge der Sünde. Aber anders stellt sich die Sache ihm dar, wenn er den Überlieferungen der heiligen Schrift im Einzelnen folgt. Da mag er bedenken, daß die Sünde nicht sogleich alle Keime des Guten, wie sie früher emporgesproßt waren, habe austilgen können,

daß die Vernunft dem Menschen geblieben sei, welche sogleich gegen die sinnliche Begierde ankämpfen mußte, ja daß die Erinnerung an das frühere fromme Leben nicht sogleich erlöschen konnte. Er findet da in den Zeiten vor Noah auch schon ein menschliches, mit Sprache begabtes Leben, auch schon eine Scheidung des Bösen und des Guten, eine Verehrung des einen wahren Gottes und läßt alles dies alsdann auch in den folgenden Zeiten sich fortsetzen [1]. Die beiden ersten Zeitalter nun, deren Charakter wir geschildert haben, entsprechen dem ersten Zeitalter der einfachern Eintheilung. Das mannbare Alter unter dem Gesetze umfaßt dagegen drei Abschnitte der zusammengesetztern Eintheilung, das Jünglingsalter, das jugendliche (juventus) und das reife Mannesalter (gravitas). Hier fängt nun, wie gesagt, die Vernunft an sich geltend zu machen und schließt sich an die Sinne an in Betrachtung und Handlung, indem sie das Gesetz anerkennt und dadurch zur Erkenntniß der Sünde kommt. Daher scheiden sich auch erst in dieser Periode das Reich Gottes und das irdische Reich der Gottlosen. Der erste Abschnitt, das Jünglingsalter, ist dadurch ausgezeichnet, daß es die Mannbarkeit gewinnend nun fruchtbar wird zur Erzeugung des Volkes Gottes, dessen Reich durch David gegründet wird, weswegen mit diesem ein neuer Abschnitt beginnt [2]. In diesem, dem jugendlichen Mannesalter, wächst das Menschengeschlecht zu den öffentlichen Geschäften heran und bildet daher auch das Königthum

1) De civ. d. XVI, 10, 3.

2) De gen. c. Man. I, 37; de vera rel. 48.

aus. Da muß aber auch die jugendliche Kraft unter härtern Gesetzen sklavisch gebändigt werden [1]). Von dem dritten Abschnitte des mannbaren Alters, welches sich schon zum Greisenalter hinneigt, weiß Augustinus am wenigsten etwas Charakteristisches anzugeben, wenn es nicht darin bestehen soll, daß es zur Ruhe sich neigt [2]), aber auch zugleich die Stimmen der Propheten erweckt, welche nicht allein für das Jüdische Volk, sondern für alle Welt das Heil verkünden sollten. Dies findet er auch in Zusammenhang mit der Erhebung des Römischen Reiches, welches über alle Welt seine Herschermacht auszubreiten bestimmt war [3]). Wir sehen hieran, daß, so sehr auch diese ganze Eintheilung nach der Geschichte des Jüdischen Volkes angelegt ist und Angaben der heiligen Schrift folgt, Augustinus darüber die profane Geschichte nicht ganz vergißt; er ist vielmehr von ihr überzeugt, daß sie durchaus im Zusammenhange mit dem Gange der heiligen Geschichte und der Entwicklung der ganzen Menschheit stehn müsse. Daher erblickt er auch in ihr, nicht minder als in der Geschichte des Jüdischen Volkes die Bilder und Vorbedeutungen der Erlösung. Aber freilich nur in einer sehr unvollkommenen Weise führt er diesen Zusammenhang aus, indem er den drei Zeitaltern der Jüdischen Geschichte zwei Herrschaften des irdischen Reiches zur Seite setzt, das Assyrische und das Römische Reich, jenes für das Morgenland, dieses für das Abendland, jenes da aufhörend, wo dieses anfängt; die übrigen Reiche betrachtet er nur als

1) De gen. c. Man. I, 38; de vera rel. l. l.
2) De gen. c. Man. I, 39; de vera rel. l. l.
3) De civ. d. XVIII, 27.

Anhängsel dieser Hauptreiche [1]; so wie auch wiederum das irdische Reich überhaupt, nur nach irdischen Gütern verlangend, auch nur im Zeitlichen seinen Lohn findend, sonst keine andere Bedeutung hat, als zum Mittel und nothwendigen Gegensatz gegen das himmlische Reich zu dienen [2], also auch nur als ein Anhängsel zu diesem gedacht werden darf. Durch den Verlauf aller dieser drei Abschnitte des mannbaren Alters herscht aber doch die Sünde; nur vergeblich kämpft das Gesetz gegen die sinnliche Begierde an; durch zeitliche Strafen und zeitliche Verheißungen muß es sich Eingang verschaffen, weil die Kraft des Geistes nur schwach ist [3]; aber diese Mittel, selbst von unvollkommener Art, unterliegen doch immer wieder dem Andrange der Sünde. Daher enden auch alle Abschnitte dieser Vorbereitung auf das Reich der Gnade nur mit einer schlimmern Ausartung des sündhaften Lebens, so der erste Abschnitt mit der Ausartung des Jüdischen Volkes in der Übertretung der göttlichen Gebote und in der Bosheit des Saul, des schlechtesten Königs, so der zweite Abschnitt mit den Sünden der Könige, durch welche das Jüdische Volk die Gefangenschaft verdiente, so auch der dritte Abschnitt mit der Blindheit des Jüdischen Volks, welche so groß war, daß es unsern Herrn Jesum Christum nicht anerkennen konnte [4].

Wir sehen, daß auf diese Weise das sechste Zeitalter, das Zeitalter der Erlösung, doch im Grunde genommen

---

1) De civ. d. XVIII, 2.
2) Ib. XV, 2; 4; XVII, 11.
3) Ib. IV, 33.
4) De gen. c. Man. I, 37 sqq.

nur schwach eingeleitet worden ist. Dies ist der Natur der Augustinischen Lehre gemäß. Selbst unter der Führung Gottes kann das Menschengeschlecht vor der Erlösung von der Sünde es doch nur zur Erkenntniß des Gesetzes und seiner Schwäche bringen. Ein Fortschritt im Guten wird dadurch nicht gewonnen; denn es ist überhaupt nichts Gutes vor der Erlösung und außer der Kirche vorhanden. Die zeitlichen Güter, welche wir da erlangen mögen, sind keine wahre Güter [1]. Es ist die schwache Seite dieser Weltansicht, daß sie, auf das weltliche Leben nur oberflächlich eingehend, von den Bedingungen wenig zu sagen weiß, unter welchen die Menschheit reif zur Erlösung wird. Daher erscheint ihr die Hülfe Gottes, durch welche wir gerettet werden, wie ein plötzliches Ereigniß. Sie beruft sich nur darauf, daß zwischen uns und Gott nichts mitten inne stehe, daß daher auch unser Geist unmittelbar von Gott gebildet, und wenn er von Gott abgefallen ist, wieder umgebildet werden kann [2]. Dagegen aber sticht es nicht wenig ab, wenn von der andern Seite und mit Recht, da die Erlösung eine Sache der Menschengeschichte sein soll, gefordert wird, daß Gott in menschlicher Gestalt sie vollbringen müsse. Augustinus verkennt nicht, daß es Dinge giebt, welche uns abhalten, trotz unserer unmittelbaren Verbindung mit Gott, unmittelbar mit ihm in Gemeinschaft zu stehn. Darauf weist seine Lehre hin, daß wir nur allmälig die Schwäche der sündhaften Gewohnheit überwinden können; deswegen bedurften wir eines Mittlers, der in menschlicher Gestalt

1) De civ. d. XX, 2.
2) De vera rel. 113.; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4.

uns zu Gott emporführte, indem er nur als Mensch uns Menschen ein Beispiel werden konnte der guten Sitten, durch welche wir allein zu Gott gelangen können [1]. Nur hierdurch ist er Mittler. Aber zugleich muß er Gott sein, damit wir wahrhaft durch ihn mit Gott verbunden werden [2]. Augustinus sieht hierin zwar etwas Wunderbares, aber doch nichts völlig Unbegreifliches. Ist Gottes Weisheit nicht überall in der Welt gegenwärtig? Kann er sich nicht offenbaren, wie er will, in jedem Theile der Welt, welche seinem Willen in allen ihren Theilen gehorcht? So ist das Wort Gottes Fleisch geworden ohne sich zu verändern, ohne aufzuhören Gott zu sein, so wie unser Gedanke, unser Wort, welches wir in unserm Herzen tragen, zum Tone unserer Stimme wird, Andern sich zu verkünden, ohne daß darum der Gedanke sich veränderte [3]. So hat Gott in der Weise der Ärzte durch Ähnliches und Unähnliches uns geheilt, durch Ähnliches, indem er unsere Gestalt annahm, um uns verständlich und ein Beispiel für uns zu werden, durch Unähnliches, indem er durch seine Demuth unsern Stolz, durch seine Tugend unser Laster heilte [4].

Diese sechs Zeitalter des Augustinus stehn nun unmittelbar mit den positivsten Lehren der heiligen Schrift in Verbindung. Augustinus geht in seiner Feststellung und Beschreibung der Zeitalter von den sechs Schöpfungstagen aus und schließt sich dabei an die Aufzählung der Ge-

1) De doctr. chr. I, 10 sq.
2) De civ. d. IX, 15, 2. Persistit, quod impedit.
3) Ib. XI, 2; de doctr. chr. I, 12.
4) De doctr. chr. I, 13.

schlechter beim Matthäus an. So wie aber den sechs Schöpfungstagen der Sabbat folgte, so soll nun dem entsprechend auch den sechs Zeiten der Welt die ewige Ruhe und Seligkeit folgen. Das ist nach der einfachern Eintheilung das vierte Alter, in welchem wir mit den sinnlichen Begierden nicht mehr kämpfen, sondern sie überwunden haben und des Friedens genießen [1]. Aber die zusammengesetztere Eintheilung zieht Augustinus bei Weitem vor und darnach ergeben sich alsdann sieben Abschnitte des Lebens, welche eben so viele Stufen in dem Aufsteigen der Menschheit zu Gott bezeichnen.

So wie nun Augustinus gewohnt ist, das Leben der Menschheit mit dem Leben des einzelnen Menschen zu vergleichen, nicht allein in seiner körperlichen Entwicklung, sondern auch in dem Leben seiner Seele, so setzt er jenen sieben Stufen der Menschengeschichte auch sieben Stufen im Aufsteigen der einzelnen Seele zu Gott zur Seite. Er zählt aber diese sieben Stufen oder Thätigkeiten [2], welche eine jede ein besonderes Vermögen der Seele in Anspruch nehmen oder entwickeln, in verschiedener Weise, indem er sie theils allein von der schon erlösten Seele, theils aber auch von der Seele überhaupt in Rechnung bringt [3]. Jene Weise zu zählen und einzütheilen schließt

1) De gen. c. Man. I, 41; de div. qu. 83 qu. 66, 3; 7. Quarta — actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est.

2) De quant. an. 78. Die gradus sollen besser actus heißen. So wird auch actio mehrmals von der einzelnen Stufe gebraucht, wie in der vorigen Anm.

3) Jenes geschieht de gen. c. Man. I, 43; de vera rel. 49; de doctr. chr. II, 9 sqq., dieses de quant. an. 70 sqq.

sich am nächsten an die sechs Grade der Menschengeschichte an, indem sie den sechsten Grad derselben, den erlösten Menschen, wieder in sechs Graden zum siebenten Grade oder zur Seligkeit gelangen läßt; sie ist aber allen Anzeichen nach dem Augustinus selbst zu keiner sichern Gestalt gekommen [1]). Dagegen die andere Eintheilungsweise, obgleich sie auch ihre Schwächen haben mag, empfiehlt sich doch durch eine leichte und anschauliche Übersichtlichkeit. Sie schließt sich in den niedern Graden, welche sie aufstellt, zuerst an die Aristotelische Eintheilung der Seele, zuletzt an die Weise des Platon an das Aufsteigen der Seele zur Erkenntniß der Schönheit zu schildern, doch dies nur ganz im Allgemeinen, am Ende aber fügt sie die Aussicht auf eine höhere Entwicklung des Geistes hinzu, welche von den christlichen Verheißungen ausgeht. Die beiden ersten Grade gehören der eine dem pflanzenartigen, der andere dem thierischen Leben an, so wie die beiden ersten Grade in der Geschichte der Menschheit auch nur dem Wachsthum und der thierischen Entwicklung gewidmet sein sollten. Sie werden ganz nach der Weise des Aristoteles geschildert [2]). Zum thierischen Leben gehören auch Gedächtniß und Einbildungskraft. Im dritten Grade aber erhebt sich die Seele erst zur Vernunft und bildet die verschiedensten Künste und Wissenschaften aus; doch sind alle diese Entwicklungen des dritten Grades theils den Gelehrten und Ungelehrten, theils den Guten und Bösen

1) Die beiden zuerst angeführten Stellen scheinen nicht gut mit einander zu stimmen; aber noch entschiedener weicht von ihnen die dritte ab.

2) De quant. an. 70 sq.

gemeinsam. Offenbar wird mit diesem Grade das weltliche Leben in der Vielheit der Künste und Wissenschaften und im Gegensatz theils gegen das philosophische, theils gegen das christliche Leben gemeint [1]). Erst auf der vierten Stufe gelangt die Seele zur Tugend, indem sie nicht allein ihren eigenen Körper beherschen, sondern auch einsehen lernt, daß sie überhaupt über der ganzen Körperwelt erhaben sei, daß sie sich reinigen müsse von der Knechtschaft unter dem Fleische und an Gott zu glauben habe, welcher durch die ganze Welt mit ihr spricht. Doch ist auf dieser Stufe der Seele noch der Kampf und die Furcht, weil die Seele sich erst reinigen muß [2]). Auf der fünften Stufe erlangt alsdann die Seele Sicherheit im Guten; nachdem sie sich gereinigt hat, besitzt sie nun die Reinheit und hat nur neue Verunreinigung von sich abzuwehren; sie begreift nun ihre Größe und strebt zu Gott auf ihre Belohnung zu empfangen in der Anschauung der Wahrheit. Aber das Gelangen zu Gott, das Eingehen in ihn wird von dieser Stufe des Strebens darnach noch unterschieden und bildet eine sechste Stufe, welcher alsdann als die siebente und höchste Stufe die Anschauung Gottes sich anschließt [3]). Es ist dies eine sehr einfache Bezeichnung des Aufsteigens der Seele zu Gott, welche aber spätern Zeiten viel nachzudenken gegeben hat.

---

1) De quant. an. 72. Daher wird dieser dritte Grad auch ars genannt und soll sich auf den Körper beziehn. Ib. 79. Hierbei schwebt unstreitig die Platonische Stufenleiter dem Augustinus vor.

2) Ib. 73. Die Stufe wird virtus genannt. Ib. 79. Ihr Geschäft ist die Reinigung, welches wieder an Platonische Lehre erinnert.

3) Ib. 74 sqq.; 79. Der sechste Grad heißt ingressio, der siebente contemplatio oder visio veritatis.

Merkwürdig genug, daß es so sein konnte. Denn Augustinus selbst hat sie nur in einer seiner frühern Schriften vorgetragen, nicht ohne manches einzuflechten, was er später zu verbessern fand. Überdies bietet sie in sich manches Auffallende dar und ist endlich vom Augustinus selbst so gut wie zurückgenommen worden. In ähnlicher Weise, wie in seiner Betrachtung der Geschichte der zusammengesetztern Eintheilung eine einfachere zur Seite geht, findet sich auch hier neben der siebenfachen eine dreifache Eintheilung. In dieser werden die Grade oder Thätigkeiten der Seele darnach unterschieden, daß sie ihre Wirksamkeit theils im Körper, theils in der Seele, theils bei Gott haben [1]). Aber seltsamer Weise, und keinesweges übereinstimmend mit seiner Weise jene zusammengesetztere Eintheilung der Geschichte mit der einfachern in Vergleich zu stellen, werden die drei ersten Stufen der Seelenthätigkeiten, also auch die Stufe der weltlichen Kunst und Wissenschaft auf den Körper bezogen, so daß alsdann den beiden andern größern Abtheilungen nur je zwei Stufen zufallen [2]). Noch auffallender wird dies, wenn wir damit eine andere Eintheilung der geistigen Kräfte vergleichen, ebenfalls in drei Arten und sehr nahe der gewöhnlichen Platonischen Eintheilung entsprechend. Da unterscheidet Augustinus drei Arten der Gesichte (visio), das sinnliche oder körperliche, das geistige (spiritalis) und das vernünftige (intellectualis, auch rationalis und mens), wobei er das Geistige in einer niedern Bedeu-

1) De quant. an. 70.
2) Ib. 79.

tung nimmt, als es sonst genommen zu werden pflegt [1]. Man sollte meinen, diese drei Stufen entsprächen sehr genau den zuvor aufgestellten. Allein genauer besehn weichen beide Eintheilungen sehr bedeutend von einander ab. Die äußersten Glieder, auf Körper und Gott sich beziehend, stimmen wohl in den äußersten Enden mit einander überein, aber die Abweichungen betreffen das mittlere Glied und seine Grenzen nach beiden entgegengesetzten Seiten zu. In der Mitte nemlich zwischen dem Sinn und der Vernunft, zwischen der körperlichen Anschauung und der Anschauung des Göttlichen liegt dem Augustinus das Gebiet, in welchem unkörperliche Dinge hervorgebracht werden nach der Ähnlichkeit des Körperlichen, mit einem Worte Vorstellungen von körperlichen Dingen, und dieses Gebiet bezeichnet Augustinus mit dem Namen des Geistes oder der Seele [2]. Ausdrücklich werden ihm die Thätigkeiten des Gedächtnisses und der Einbildungskraft zugezählt, in welchen die Seele in sich selbst wirkt, welche aber nach jener früher betrachteten Eintheilung schon dem zweiten Grade der Seelenthätigkeit, dem thierischen Leben angehören und daher noch weit mehr, als Künste und Wissenschaften, mit dem Körper zu thun haben sollten. Wir sehen also, hier wird die andere Seite dieser Erscheinungen hervorgehoben. Das Bild des Körperlichen im Geiste, die Vorstellung, ist nicht als eine Wirkung des Körpers anzusehn; der Körper kann es nicht hervorbringen, weil das Bessere nicht vom Schlechtern hervor-

1) De gen. ad lit. XII, 15 sqq. Über die verschiedenen Bedeutungen von spiritus s. ib. 18.

2) Ib. 51.

gebracht werden kann; der Geist muß die Vorstellung bilden; ohne Gedächtniß würde sie gar nicht vorhanden sein; denn es gehört dazu eine Thätigkeit frühere und spätere Wahrnehmungen zusammenzufassen, welche nur vom Geiste vollzogen werden kann, wenn gleich dieser nicht ohne ein körperliches Werkzeug im Gehirne zu wirken im Stande ist [1]. Dadurch, daß nun dieser Theil des Menschen, der Geist, von der Einwirkung des Körpers losgelöst wird, gelingt es auch ihm alle die Thätigkeiten zuzuweisen, welche einen wunderbaren Anstrich haben, indem sie von der körperlichen Wahrnehmung unabhängig sind, wie der Traum, die Ekstase und jede Art des Divinatorischen [2]. Wenn nun hierdurch nach der einen Seite zu das Gebiet des Geistigen ausgedehnt wird, so erleidet es nach der andern Seite zu auch sehr bedeutende Beschränkungen. Nicht allein daß Augustinus das Prophetische von dem Divinatorischen sehr scharf absondert, indem dieses die Vorstellungen des Zukünftigen nur sehe, jenes sie aber auch beurtheile, welches der Vernunft, aber nicht dem Geiste zukomme [3], auch die Anschauung der Tugend, des Guten, der Liebe und was sonst noch zu den Gaben der Gnade gehört, wird keinesweges, wie in der zuvor betrachteten Eintheilung, den Thätigkeiten der Seele in sich selbst zugeschrieben, sondern es soll der intellectuellen Anschauung angehören, welche nur durch göttliche Gnade dem Menschen zu Theil werden kann [4].

1) De gen. ad lit. XII, 33; 42; cf. ib. VII, 24.
2) Ib. XII, 27.
3) Ib. 20.
4) Ib. 21; 50.

Wenn wir den Zusammenhang der Lehren des Augustinus im Auge haben, so können wir nicht daran zweifeln, daß nur diese Art einzutheilen seiner Denkweise entspricht, wie sie allmälig in immer strengerer Kirchlichkeit sich entwickelt hatte. Nur mit ihr ist es vereinbar, daß er alles Gute wie der Gnade Gottes, so auch der Anschauung Gottes zuschreibt. In uns selbst schauen wir zwar das Geistige an, welches aber erst durch die Gnadenwirkungen Gottes wahren Werth empfängt. Daher müssen wir auch, selbst abgesehn von andern Anzeichen, es für ein Urtheil reiferer Überlegung halten, wenn Augustinus zu der Unterscheidung der drei Arten der Anschauung hinzufügt, daß es zwar noch Unterschiede der Gnade in ihnen geben möchte, daß er aber dergleichen nicht habe entdecken können [1]), obgleich er hierdurch seine zusammengesetztere Eintheilung zurücknimmt.

Und doch hätte es ihm sehr nahe gelegen in der intellectuellen Anschauung solche Unterschiede der Grade zu machen, wenn er noch nach seiner alten Manier hätte verfahren wollen. Denn er selbst bemerkt in seiner Aufzählung der Gegenstände, welche die intellectuelle Anschauung sieht, viele und sehr verschiedene Punkte, welche leicht zu Gradunterschieden hätten ausgebildet werden können. Da unterscheidet er zuerst im Allgemeinen die intellectuelle Anschauung dessen, was wir in uns sehen, nemlich unserer Tugenden, die nichts Körperliches, auch nichts dem Körperlichen Ähnliches sind, also etwas rein Intelligibeles, und die intellectuelle Anschauung des Lichtes,

1) De gen. ad lit. XII, 57.

welches uns erleuchtet, d. h. Gottes [1]). Wie nahe kommt nun dieser Unterschied jenen früher aufgestellten Graden des Aufsteigens durch die Tugend und durch das Schauen Gottes in ihm selbst! Aber Augustinus erkennt diese Grade nicht an; denn sein Grundsatz stellt sich dem entgegen, daß alles Gute in uns nur eine Gnadenwirkung Gottes ist, so daß wir alles Gute in uns nur in Gott sehen, der die Tugend verleiht und der Lohn der Tugend ist [2]). Wir müssen uns daran erinnern, daß Gott die Liebe ist und nur in der Liebe geschaut wird. Hier ist von keiner Anschauung eines uns Fremden die Rede; die Lehre hat mit jener mystischen Anschauung der Neu-Platoniker, wie ähnlich auch die Worte klingen, wenig gemein. Aber unter den Dingen, welche wir in uns anschaun, unterscheidet Augustinus auch noch zwei Grade der Tugenden, solche nemlich, welche nur für dieses Leben sind, wie der Glaube, die Hoffnung, die Geduld, und andere, welche ewig dauern, wie die Frömmigkeit [3]). Auch diese Unterscheidung hat die größeste Ähnlichkeit mit den zwei höchsten Graden der früher angeführten Eintheilung, mit dem Eingehen in Gott und der Anschauung Gottes. Warum sie nun dennoch Augustinus nicht als zwei besondere Grade der intellectuellen Anschauung unterscheiden will, dafür können wir nur einen allgemeinen

1) De gen. ad lit. XII, 59.

2) L. l. Cum ergo illuc rapitur (sc. anima) et a carnalibus subtractá sensibus illi visioni expressius praesentatur, — — etiam supra se videt illud, quo adjuta videt, quidquid etiam in se intelligendo videt. De civ. d. XXII, 30, 1. Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.

3) De gen. ad lit. l. l.

logischen Grund auffinden. Es mochte ihm bedenklich scheinen das Eingehen in Gott als einen besondern Grad zu betrachten, da es nur eine Bewegung bezeichnet. Dies jedoch an sich würde ihn vielleicht noch nicht bestimmt haben, denn alle Stufen können ja auch als Übergänge betrachtet werden, wenn seine Lehre von den Graden des Aufsteigens nicht an die Unterscheidung verschiedener Seelenvermögen sich angeschlossen hätte. Ein besonderes Vermögen aber für den Glauben und überhaupt für die sich vollendende Tugend anzunehmen ist dem Augustinus nie eingefallen.

Es schmilzt also die Lehre des Augustinus vom Aufsteigen unserer Seele zu Gott doch wieder zu den einfachen Ergebnissen zusammen, welche wir schon sonst kennen gelernt haben, daß wir unsern Blick vom Körperlichen abwendend in uns einkehren sollen um das Geistige zu schauen, aber auch um in diesem durch die Anschauung der Vernunft das Mittel vom Zweck, das Gute vom Bösen, das Göttliche von menschlicher Zuthat unterscheiden zu lernen. So sollen wir allmälig mehr die göttlichen Gaben in uns gegenwärtig finden und immer mehr eingehn in die Anschauung Gottes, welche das Ziel unseres Lebens, das höchste Gut ist. Denn dem vernünftigen Geschöpfe genügt zur seligen Ruhe nichts, was geringer ist als Gott [1]). Nur das Ewige kann uns wahrhaft beseligen, weil es allein ohne Zweifel und Besorgniß

1) Conf. XIII, 9. Nam et ipsa misera inquietudine defluentium spirituum — — ostendis, quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.

besessen werden kann oder weil wir allein dem vertrauen können, was unvergänglich ist [1]). Als Geist oder intellectuelles Wesen kann aber auch das vernünftige Geschöpf diese höchste Stufe des Seins und des Lebens gewinnen; denn der vernünftige Geist, aber auch er allein kann das Geistige in Erkenntniß und in Liebe besitzen [2]). In der intellectuellen Anschauung findet aber eine Gleichheit des Gegenstandes und des Anschauenden, des Intelligibeln und des Intellectuellen statt; alle Vernunft ist Gegenstand des vernünftigen Erkennens und nichts als die Vernunft kann rein von der Vernunft erkannt werden, wenigstens zweifelt Augustinus, ob es außer ihr noch etwas geben könne, was in vernünftiger Anschauung zu schauen wäre [3]). Deswegen ist auch kein Irrthum in der intellectuellen Anschauung zu fürchten, denn nur wem das Vernünftige gegenwärtig ist, kann es wissen; wir können es nur sehen und dann ist es wahr; sollte es dagegen nicht wahr sein, so würden wir es auch nicht sehen können [4]). So erkennen

1) De div. qu. 83 qu. 35, 2.

2) L. l.

3) De gen. ad lit. XII, 21. Sive autem intellectuale dicamus, sive intelligibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerunt, ut intelligibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest, intellectualis autem mens, quae intelligit. Sed esse aliquam rem, quae solo intellectu cerni possit ac non etiam intelligat, magna et difficilis quaestio est. Esse autem rem, quae intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare vel dicere. Mens quippe non videtur nisi mente; quia ergo videri potest, intelligibilis, quia et videre, intellectualis est.

4) De gen. ad lit. XII, 29; 52. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (sc. anima); aut enim intelligit et verum est; aut si verum non est, non intelligit. Der Satz ist vom Aristoteles.

wir auch Gott oder schauen ihn in unmittelbarer Gegenwart; denn nichts ist zwischen ihm und uns. Wir schauen ihn in der Liebe, welche sein Werk in uns ist. Aber nicht etwa theilweise schauen wir ihn, denn ihm kommen keine Theile zu. Wir müssen auch nicht glauben, es könnte dadurch unser Schauen Gottes beschränkt werden, daß viele vernünftige Wesen an ihm Theil haben; sondern so wie jeder Einzelne das Wort der Stimme ganz hört; so ist auch Christus überall ganz vorhanden, im Himmel, wie in unsern Herzen [1]). Die himmlischen Güter sind ein Gemeingut, welches von allen gemeinsam besessen wird, so daß deswegen niemand weniger von ihm besitzt, weil es viele besitzen [2]). Daher verlangen wir auch, daß viele mit uns die Wahrheit sich erringen sollen, denn dadurch, daß sie uns gemeinschaftlich geworden ist, werden wir nur inniger mit einander verbunden [3]). Da wird auch durch keine Verschiedenheit der Tugenden das Gute beschränkt, sondern nur eine Tugend ist da, zu lieben, was du siehst, und eine höchste Glückseligkeit, zu haben, was du liebst [4]). Ein Maß der Vernunft findet da freilich auch statt, denn alles Gute hat sein Maß, auch die Weisheit [5]). Aber die Vernunft will nicht unendlich sein, sondern nur durch sich

---

1) De div. qu. 83 qu. 42.

2) De trin. XII, 15; de vera rel. 90. Quo enim perveniunt bene viventes, tantundem est omnibus, nec minus fit, cum plures habuerint.

3) Solil. I, 22.

4) De gen. ad lit. XII, 54. Una ibi et tota virtus est amare, quod videas, et summa felicitas habere, quod amas.

5) De vita beata 32.

selbst begrenzt, weil sie sich selbst begreifen will [1]. So ist die vernünftige Seele wie Gott, welcher auch sein Maß allein in sich hat. So genießt sie die ewige, unwandelbare Seligkeit, das ewige Leben im Schauen Gottes, indem sie seine Weisheit in sich aufnimmt, einen vollkommenen Frieden, welchen Gott ihr gewährt. Dieser Friede ist, wie alles Gute, was die Geschöpfe Gottes haben, nur die Wirksamkeit Gottes in ihnen, aber doch besteht er in ihrem eigenen Schauen der Herlichkeit Gottes. Denn die vernünftige Seele besitzt das Ewige ihrem Wesen nach, indem sie es erkennt [2]. Augustinus beschreibt diese höchste Seligkeit, so wie er Gottes Wesen beschreibt, indem er den Gegensatz zwischen der Ruhe und der Bewegung, welchem alle zeitliche Dinge unterworfen sind, in ihr vereinigt setzt. Weil wir die Glieder dieses Gegensatzes nicht zu vereinigen vermögen in einen Begriff, übersteigt der Begriff der höchsten Seligkeit unsere gegenwärtige Fassungskraft, wie die Fassungskraft eines jeden geschaffenen Wesens [3]. Wir sollen da sehen, aber nicht

---

1) De div. qu. 83 qu. 15. Omne, quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se; ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult, amat enim se.

2) Conf. XIII, 52; de civ. d. IX, 2. Cum quo (sc. deo) solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est. Ib. XIX, 10 sqq.; de div. qu. 83 qu. 35, 2.

3) De div. qu. 83 qu. 66, 7. Quae (sc. pax) quarta est actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est. De civ. d. XXII, 29, 1. Actio vel potius quies atque otium. — — In dei pace victuri sunt, — — quae superat omnem intellectum. Ebenso werden pax und aeterna vita zusam-

nachdenken, nicht forschen, sondern alles wird uns klar sein [1]). Nicht allein wird dieses selige Schauen ewig sein, sondern wir werden auch wissen, daß es ewig sein werde; denn wo die vollkommene Gewißheit des Besitzes fehlt, da ist keine Glückseligkeit möglich [2]). Viele haben gefragt, ob die menschliche Natur einer solchen ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden könnte, obgleich sie haben eingestehen müssen, daß wir das Verlangen nach ihr in uns tragen; die Philosophie ist auch nicht im Stande durch ihre Beweise darzuthun, daß wir ein solches ewiges Leben, eine solche wahre Unsterblichkeit zu erreichen vermöchten; aber dem Glauben steht diese Hoffnung fest [3]). Ihm widerspricht auch nicht die Betrachtung der vernünftigen Natur der Geschöpfe. Denn freilich diese Natur sollen wir nicht ablegen; sie macht unser Wesen aus. Wir werden also auch im ewigen Leben nicht Gott gleich werden; wir werden nicht Götter werden, sondern nur Gott ähnlich, so wie wir von Anfang an nach seinem Bilde, d. h. als Geister geschaffen worden, welche alle Wahrheit begreifen und so Gott selbst sehen können [4]). In diesem Punkte erhebt sich Augustinus über die mangelhafte Darstellungsweise, welche wir bei den frühern Kirchenvätern gefunden haben und welche auch bei den orientalischen Kirchenvätern sich erhalten hat. Etwas anderes ist es Gott sein, etwas

---

mengestellt an mehreren Stellen, z. B. de civ. d. XIX, 11. Auch flumen pacis gehört hierher. Ib. XX, 21, 1.

1) De trin. XV, 45.

2) De civ. d. XIX, 27; cf. de vita beata 26 sq.

3) De trin. XIII, 12.

4) Ib. XIV, 24. In ista imagine dei fieri ejus plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.

anderes an Gott Theil haben [1]). Wir werden sein wie Gott; wir werden ihn sehen, wie er ist; aber doch immer so, nach dem Ausdrucke des Augustinus, daß der Schöpfer größer ist als das Geschöpf, wodurch unstreitig nur die Unterordnung des Geschöpfs unter dem Schöpfer, aber nicht ein wahrer Größenunterschied ausgedrückt werden soll, da Gott keine Größe zukommt. Diese Unterordnung des Geschöpfs unter dem Schöpfer wird immer bleiben; Augustinus bezieht sie aber nur auf die Form; der Inhalt des Seins und des Schauens wird dadurch in keiner Weise berührt. Auch in der ewigen Seligkeit werden wir nicht das einfache Wesen Gottes haben, welches ganz Form oder Wirklichkeit ist, in welchem nie etwas Materielles, nie ein Vermögen, welches erst geformt werden sollte, vorhanden war; sondern so wie Subject und Prädicat, so bleiben auch Bildbares und Gebildetes immer in uns zu unterscheiden, selbst wenn wir die vollkommene Form erlangt haben werden. Daher soll uns auch die Erinnerung an die frühern Zustände, durch welche wir gebildet worden, noch im seligen Leben begleiten. Auf diesen Unterschied läuft es auch hinaus, wenn Augustinus auseinandersetzt, daß wir zwar den Frieden aller Geschöpfe, auch der Engel, erkennen werden in der Seligkeit, weil wir ihn selbst besitzen werden, aber doch nicht den Frieden Gottes; denn dieser ist ein anderer als der unsere; unsern Frieden haben wir von ihm; seinen Frieden hat er nicht von uns. Etwas anderes würde es sein, wenn Augustinus zum Wesen der Geschöpfe nicht allein

---

1) De civ. d. XXII, 30, 3.

das Gewordensein aus einem bildbaren Vermögen, sondern auch die Nothwendigkeit sich beständig zu verändern rechnete. Und allerdings scheint es zuweilen wohl so, als neigten sich auch hierhin seine Gedanken; er hat doch die Gewalt, welche die alte Philosophie auf die Bildung seiner Zeit fortwährend ausübt, nicht ganz überwunden; auch mischen sich zeitliche Vorstellungen natürlich in den Gedanken an das ewige Leben ein, wenn wir ihn uns ausführlich schildern wollen; aber wenigstens so weit ist es ihm gelungen über diese Hemmungen seiner Richtung hinwegzukommen, daß er es wenigstens als möglich setzt Gott zu schauen ohne Forschen und in einem Blicke ohne Übergehn aus dem einen in den andern Gedanken alle Wahrheit und das Ganze der Wissenschaft zu erkennen [1]). Und diese Annahme ist unstreitig seinen Hoffnungen vom ewigen Leben entsprechender, als die Vorstellungen, welche er von einem wandelbaren Zustande, wenn auch bei einem ruhigen Fortschreiten in unserer Entwicklung, zuweilen un-

---

1) De trin. XIV, 5; 12; XV, 26. Semper enim natura minor est faciente, quae facta est. — — Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus; tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura, quae formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formae, ad quam pervenire deberet; sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma. Enchir. ad Laur. 16; de civ. d. XXII, 29, 1; 30, 4, wo zu der Erinnerung an unser früheres Leben auch für die vollkommene Erkenntniß der Seligen das Wissen von der ewigen Verdammung der Unseligen folgerichtig gefordert wird. Conf. XIII, 52.

vorsichtig mit einmischt [1]. Der Unterschied zwischen dem Erkennen Gottes und unserm Erkennen, zwischen Gottes Sein und unserm Sein ist freilich groß, denn wir gelangen durch die Veränderung der Zeit hindurchgehend zur Ewigkeit und werden natürlich auch die Spuren hiervon immer an uns tragen; Gott dagegen ist ewig und unveränderlich von Anfang an. In unserm Erkennen ist auch der Gegensatz zwischen Äußerem und Innerm, welcher an der Verschiedenheit der Dinge hängt; Gott aber sieht alles in sich, d. h. in dem Grunde, aus welchem es hervorgeht; wir sehen die Dinge, weil sie sind; Gott aber sieht sie in seinem Willen, durch welchen sie sind, und weil er dieselben sieht, sind sie. Aber dennoch sehen wir dasselbe, was er sieht, erblicken in den Dingen das Gute und auch die Güte Gottes in den Dingen der Welt, in welchen sie sich vollkommen offenbart hat, wie sie in Gott vollkommen ist [2].

Inzwischen das Schauen Gottes in seiner Vollkommenheit kann uns nicht zu Theil werden, so lange wir in diesem Körper und nicht wiederhergestellt sind von allen Schwächen, den Folgen unserer Sünde. Jetzt, indem wir

1) Am entschiedensten spricht de trin. XV, 43 fin. eine solche Veränderlichkeit aus; aber diese Stelle steht auch kritisch nicht ganz sicher und führt das unveränderliche Sein wenigstens als Gnade ein. In demselben Sinn wird auch das non posse peccare als Belohnung der Tugend gedacht, schließt aber das Handeln nicht aus. De civ. d. XXII, 30, 3.

2) Conf. XIII, 53. Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bene sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda.

streben das ewige Licht Gottes zu erblicken, zittern wir nur aus Schwäche und fürchten unser Unvermögen, doch können wir einiges erblicken [1]. Erst nach der Wiedererweckung unseres Leibes zu neuem, geistigem Leben werden wir das vollkommene Schauen empfangen. Wir haben schon früher bemerkt, daß Augustinus der Kirchenlehre gemäß nach der Auferstehung einen Körper uns verspricht, welcher die Seele nicht belästige. Wozu wir ihn aber gebrauchen sollen, das ist ihm weniger klar. Er weiß nicht zu sagen, ob auch zum Schauen Gottes [2]. Freilich soll der Mensch in seiner Seligkeit können, was er will [3], und zu einer solchen Herrschaft über die Natur möchten auch körperliche Werkzeuge nothwendig zu sein scheinen; aber selbst diese Vorstellung eines praktischen Willens, welcher etwas noch nicht Vorhandenes verwirklichen soll, paßt nicht zum besten in die Lehre, daß die Seligkeit nur in der Anschauung Gottes bestehen werde. Am wenigsten störend ist es wohl für seine allgemeinen Grundsätze, wenn er diese Lehre so deutet, daß in der vollkommenen intellectuellen Anschauung Gottes doch auch die beiden andern Arten der Anschauung, die sinnliche und die geistige, vorhanden sein müßten, um alles zu umfassen, was in dieser Welt nothwendig ist [4]. Denn diese Welt soll freilich vergehen, aber nicht ihrer Natur, sondern nur ihrer Gestalt nach [5]. Es liegt in der Lehre des Augustinus auch

1) De gen. ad lit. XII, 59.
2) De civ. d. XXII, 29, 2 sqq.
3) Ib. XIV, 25; XXII, 30, 3.
4) De gen. ad lit. XII, 69.
5) De civ. d. XX, 14.

eine gewisse Ewigkeit der körperlichen Natur anzunehmen, da sie von Gott geschaffen und die Schönheit des ewigen göttlichen Gedankens in ihr ausgedrückt ist. Dies sind die unveränderlichen Zahlen, welche in den geschaffenen Dingen nach einer bestimmten Ordnung der Zeiten sich entwickeln und welche auch der Schönheit unsers Körpers zum Grunde liegen [1]. Doch kann man sich nicht verhehlen, daß die Lehre von der Auferstehung des Leibes beim Augustinus nur eine sehr äußerliche Fassung hat, welches natürlich daraus hervorgeht, daß überhaupt der Begriff des Körpers und seines Gegensatzes gegen den Geist nur sehr ungenügend von ihm entwickelt worden ist. Diese äußerliche Fassung zeigt sich dann auch sehr unzweideutig in der unfruchtbaren Mühe, welche Augustinus sich giebt, seltsame und abgeschmackte Fragen über die Auferstehung des Leibes zu beantworten [2], auf welche man nur eingehn kann, wenn man die Wahrheit des Körperlichen nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Erscheinung retten will. Es läßt sich kaum verkennen, daß auch in diesem Lehrpunkte Augustinus gar zu ängstlich von den Vorstellungen der Kirche seiner Zeit sich leiten läßt. Er faßt doch zuletzt den Körper, welcher auferstehn soll, obgleich er ihm ein geistiger heißt, sehr sinnlich auf, wenn er zu der Annahme sich neigt, daß der auferstandene Körper die Gestalt des jugendlichen Alters nur mit Abzug

---

1) De gen. ad lit. V, 14; 20; de civ. d. XXII, 24, 2; de mus. VI, 49. Darauf läuft auch die ratio und das semen hinaus, welche de civ. d. XXII, 14 erwähnt werden.

2) De civ. d. XXII, 12 sqq.

alles Unschönen an sich tragen werde [1]. Wo ist da die Freiheit des Geistes geblieben, welche früher den Augustinus dahin getrieben hatte in allen Erscheinungen des Körpers nur so viel Wahrheit zu finden, als darin Vernunft wäre?

Dies ist überhaupt der Entwicklungsgang seines Lebens gewesen. In seiner Jugend hatte sein kühner, unbändiger Geist die Ordnungen der Gesellschaft durchbrochen, nachher lernte er ihre Bedeutung verstehn und erkannte darin den Finger Gottes. Daß er in seinem ungebundenen Geiste keine Beruhigung für sich finden könnte, das hatte er gründlich erfahren. Wie willig ließ er sich nun binden! Er ahndete die Geheimnisse Gottes auch da, wo er kaum einen schwachen Schimmer des Verständnisses fand. Die Überlieferung auch in ihrer Entstellung, der Glaube der Menge ist ihm etwas Heiliges. Noch immer hegt er den Zweifel, aber gegen sich selbst, nicht gegen den großen Gang der Entwicklung, in welchem er sich findet. Noch immer ist er kühn, ein Gewaltiger im Schwunge seiner Gedanken, aber nur gegen die Menschen, welche den geheiligten Ordnungen sich entgegensetzen; gegen alles, was durch seine Verbindung mit der Kirche einen Anspruch auf göttliches Ansehn erheben darf, ist er demüthig, gläubig, aber auch schwach wie ein Kind. Seine Schwäche und seine Stärke fließen aus derselben Quelle. Man sieht sehr deutlich an ihm, wie allmälig die positive Natur der Kirche die Freiheit des philosophischen Gedan-

---

1) Ib. 15; 19, 1. Der Meinung der damaligen Zeit gesteht er sogar so viel zu, daß die Wunden der Martyrer an ihrem wiedererstandenen Körper sichtbar sein würden. Ib. 19, 3.



kens überwältigt; man sieht es um so deutlicher, je mächtiger dieser Gedanke noch einmal in ihm sich zu erheben strebt. So ergiebt sich ihm denn freilich nur eine freie Aussicht nach einzelnen Seiten zu; aber man kann an der Stärke, mit welcher er sie benutzt, die Tiefe seines Geistes ermessen. Wir dürfen dabei nicht außer Acht lassen, daß Augustinus bereits an der Schwelle einer neuen Zeit steht, welche in der abendländischen Kirche sich vorbereitete. Dieser hauptsächlich war er zum Lehrer bestimmt und für sie paßte auch keine Eigenthümlichkeit besser als die seinige, in welcher Licht und Schatten so dicht bei einander stehn, in welcher die kühnsten Gedanken mit der gläubigsten Hingebung an das äußere Ansehn wechseln. Denn in einer rohen, aber edel aufstrebenden Natur finden sich die stärksten Gegensätze neben einander, auf der einen Seite Kühnheit bis zum Trotz, auf der andern Seite Demuth bis zum Aberglauben.

Wollen wir den Lehren des Augustinus im Ganzen einen Zusammenhang abgewinnen, so haben wir sie unstreitig von dem Punkte aus uns zur Übersicht zu bringen, welchem er besonders in der Fortbildung der Kirchenlehre sein Nachdenken zugewendet hatte, von dem Verhältnisse der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit. In diesem Punkte berühren sich Göttliches und Menschliches, Überweltliches und Weltliches auf das unmittelbarste, und zwar nicht, wie in der Prophetie oder in Christi Person nur in einer selten vorkommenden und wunderbaren Weise, sondern in einem Vorgange, der sich im gläubigen Gemüthe alltäglich vollzieht. Was überhaupt die Aufgabe der philosophischen Einsicht in die Religion ist, die Gemein-

schaft des Menschen mit Gott zu begreifen, ohne weder das Für-sich-sein des Menschen aufzuheben, noch das unbedingte Wesen Gottes zu verletzen, das kommt hierbei zur Entscheidung. Augustinus würde die Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie in ihrem tiefsten Grunde gelöst haben, wenn er diesen Punkt in ein unzweideutiges Licht gesetzt hätte. Aber dies ist ihm freilich nicht beschieden gewesen. Seine Lehre über diesen Punkt hängt viel zu genau mit seiner allgemeinen Weltansicht zusammen, als daß sie nicht von jedem Fehltritte, welcher in der Ausbildung dieser gemacht worden war, die Nachwirkungen spüren sollte. Wir können uns den Einfluß der heidnischen Philosophie auf den Gedankengang des Augustinus nicht verhehlen und die Annahme der Augustinischen Lehre von der Gnadenwahl in ihrer ganzen Verzweigung scheint uns daher auch gleichbedeutend mit der Annahme der heidnischen Vorstellungsweisen, von welchen Augustinus nicht völlig sich hatte befreien können.

Zunächst zwar werden wir anerkennen müssen, daß die Grundansicht, von welcher Augustinus ausging, über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit eben so sehr dem Entwicklungsgange der christlichen Kirchenlehre entspricht, als von philosophischen Grundsätzen aus sich rechtfertigen läßt. Die Ausbildung der Trinitätslehre mußte, wie schon bemerkt, in ihren letzten Endpunkten dahin ausschlagen, daß die Gottheit, d. h. die Allmacht und Unbedingtheit des heiligen Geistes, daß Gottes vollendende Thätigkeit in allen Dingen anerkannt wurde. Die Vollendung ist aber eben die Heiligung des Willens. Diese in allen Dingen, von ihrem Beginn an durch alle Stufen ihres Fortgangs

hindurch als eine unbedingte Wirksamkeit Gottes zu behaupten, darauf arbeitet denn die Lehre des Augustinus auf das entschiedenste hin. Der Freiheit der Vernunft wird dabei nichts anderes vorbehalten, als was ihr gebührte, für Andere als ein Werkzeug des göttlichen Willens zu dienen, für das freie Wesen selbst die Gaben Gottes zu ergreifen, sie sich anzueignen und das im Bewußtsein der beseligenden Wahrheit im eigenen Innern zu verwirklichen, was Gott von Ewigkeit her ist, offenbart und verliehen hat. So erfüllt sich das Gesetz der Weltentwicklung, die erziehende Liebe Gottes in dem Einzelnen, wie im Ganzen unfehlbar, indem in demselben Grade, in welchem ein jeder der Liebe Gottes sich hingiebt, auch das Gute in ihm sich verwirklicht und er Gott in sich erkennt als die Liebe, welche ihn beseligt zugleich und erleuchtet. Die Freiheit der Geschöpfe läßt sich auf keine andere Weise gegen die unbedingte Wirksamkeit Gottes in allen Dingen behaupten, als eben nur dadurch, daß sie nichts weiter sein will, als die unbedingte Hingebung an das Gesetz der Weltentwicklung, an den Willen Gottes.

Hiermit stimmt nun auch auf das schönste die Lehre des Augustinus vom Verhältnisse des Glaubens zum Wissen überein, welche er freilich in ihren wesentlichen Punkten schon ausgebildet vorfand. Die Zustimmung, welche wir den Vorstellungen in uns geben, sie ist keinesweges etwas nur Willkürliches, nur in unserer Persönlichkeit Gegründetes, sondern sie geht aus dem innersten Grunde unseres Daseins hervor, welcher uns gemeinsam ist mit aller Welt; sie hat ihren Grund in der ewigen Wahrheit, welche uns zu sich emporführen will durch Lehre und Er-

ziehung. Dieser allmächtigen und unbedingten Wahrheit müssen wir Vertrauen und Glauben schenken; dann erst werden wir ihren Offenbarungen lauschen und dadurch fähig werden sie allmälig zu verstehen. Hierbei haben wir uns aber anzuschließen an den Gang der Geschichte, in welchem Gott das Menschengeschlecht leitet, oder an ihren Zweck, die heilige Kirche, in welcher alle Fügungen Gottes ihren Mittelpunkt finden. Denn in ihr hat Gott alle die Seinen wie zu einem Staate versammelt, daß sie durch den Verlauf der Zeiten hindurch zwar immer wie in der Fremde gegen die Versuchungen der Welt kämpfen, aber am Ende aller Zeiten auch in Gottes vollkommene Freude, in das Wissen aller Wahrheit, in das Schauen Gottes eingehen. Durch den ganzen Verlauf aller dieser Dinge haben wir uns als Gefäße zu betrachten, in welche Gott seine Gnade ausgießt. Nur von Gott stammt alles Gute; er giebt den Glauben, er giebt auch das Wissen, welches vom Glauben ausgeht; dennoch haben wir Glauben und Wissen, so wie alles, was von ihnen auf das praktische Leben überfließt, als unsere Lebensthätigkeiten anzusehn, in welchen wir uns das allgemeine Gut aneignen.

Diese Grundbegriffe des religiösen Lebens mit den allgemeinsten Grundbegriffen der Wissenschaft in Verbindung zu bringen und ihre Übereinstimmung unter einander zu zeigen, dazu hat Augustinus seine philosophische Lehre sich entwickelt. Vom Zweifel ausgehend suchte er da zuerst die beiden entgegengesetzten Endpunkte in gleicher Weise festzustellen, auf der einen Seite die Wahrheit der Erscheinung in seinem Grundsatze: ich bin, denn ich

denke, auf der andern Seite die ewige Wahrheit Gottes, indem er das Streben unserer Seele nach ihr in allen Regungen der Wissenschaft aufdeckte. Daher mußte ihm denn auch der Unterschied zwischen der Welt und Gott als einer der Grundpfeiler der Wissenschaft erscheinen. Seine Aufgabe war eben keine andere, als zu zeigen, wie von den Erscheinungen der Welt aus die ewige Wahrheit in der Anschauung Gottes gewonnen werden könne. Es kam ihm darauf an den Weg zu weisen, durch welchen jene entgegengesetzten Endpunkte mit einander verbunden werden könnten. Mit Recht erkannte nun auch Augustinus keinen andern Weg an, als den, welchen die Kirche wies, den Weg des ganzen Lebens, welches wir in allen seinen Bestandtheilen zu heiligen und durch den Gedanken des Göttlichen zu durchdringen hätten. Augustinus folgt hierin den frühern Kirchenvätern, aber keiner hat doch so eindringlich wie er die Nothwendigkeit dieses Weges dargethan. Dabei kann es uns in wissenschaftlicher Rücksicht zwar nicht genügen, daß er die Grundsätze des praktischen Lebens nicht wissenschaftlich begründet, sondern um sie festzustellen nur nachweist, daß der religiöse Glaube des Christen die Annahme einer Körperwelt außer uns, so wie anderer vernünftigen Wesen unseres Gleichen und einen Zusammenhang und eine Einigung zwischen Körperlichem und Geistigem voraussetze. Aber dies sind doch nur Vernachlässigungen, welche uns fast in allen philosophischen Systemen in nicht geringerem Grade begegnen, hervorgehend aus den Einwirkungen der praktischen Meinung auf die wissenschaftliche Überzeugung, deren Einflüssen noch keine Lehre völlig sich hat entziehen können. Wenn etwas

für solche Mängel entschädigen kann, so ist es der lebendige Geist, mit welchem Augustinus in das Innerste unserer Seele eindringt, um uns nachzuweisen, daß wir eine Erkenntniß Gottes haben, wenn wir nur mit Liebe das Gute uns anzueignen wissen, ja daß in dieser Welt das Bild des dreifaltigen Gottes überall dem gläubigen Sinn sich eröffne. Alles ist von Gott gegründet, alles von ihm geordnet nach ewigen, vernünftigen Gesetzen, deren Begriffe unser Verstand in sich trägt, und was Gott in dieser Weise angelegt hat, das wird er nicht weniger im Innern aller Dinge wirksam durchzuführen im Stande sein. So vollendet er auch die Liebe in uns, die wahre Liebe, welche die Liebe des Guten ist; wer aber das Gute liebt, der muß es kennen, und wer es kennt, kennt seinen Gott, welcher die Fülle alles Guten ist. So werden wir sagen dürfen, daß Augustinus des richtigen Weges von der Erscheinung zu ihrem ewigen Grunde nicht unkundig ist, obwohl wir auch eingestehn müssen, daß er Ausgangspunkt und Endpunkt der Untersuchung wissenschaftlich besser festgestellt hat als die mittlern Punkte der Bahn, durch welche sie mit einander verbunden werden sollen.

Ja wir dürfen uns auch nicht verbergen, daß in der Beschreibung der Art, in welcher die Welt zu ihrer Verherlichung in Gott gelangen soll, unter die Grundsätze der Augustinischen Theologie Andeutungen sich einmischen, welche uns besorgt machen müssen, ob jene Grundsätze auch wohl rein und ohne Störung durchgeführt werden dürften. Dergleichen finden sich, wenn Augustinus nicht mehr so zuversichtlich, als es wohl anfangs schien, dem Glauben zugestehn will, daß er unser sei, obgleich Gottes

Werk in uns [1]), wenn er ähnlicher Weise dem Wissen des Menschen zwar nicht abspricht, daß es sein sei, es aber doch nur mit Scheu anblickt, als dürften wir, indem wir es behaupteten, dem philosophischen Stolze anheim fallen und des wahren Wissens beraubt werden. Doch damit wir nicht zu viel Gewicht hierauf legen, mögen wir bemerken, daß solche Äußerungen und Winke doch nur darauf hinauslaufen, daß Augustinus es liebt die eine Seite der weltlichen Dinge, ihre Bedingtheit durch Gott, stärker hervorzuheben, als die andere, ihre Selbstständigkeit, ihr Sein als Wesen für sich, ohne daß doch diese Seite geleugnet werden soll. Wenn nur nicht zu besorgen wäre, daß diese einseitige Hinneigung mit andern Störungen der gleichmäßigen Entwicklung in der Lehre des Augustinus zusammenhängen dürfte. Wir können, glaube ich, alle diese Störungen unter einen Gesichtspunkt bringen. Sie gehen alle von dem Gegensatze zwischen Gutem und Bösem aus; daß dieser Gegensatz ohne alle Vermittlung bleibt, ja daß die Ausgleichungen desselben, welche ungesucht sich darbieten, zurückgewiesen werden und er dadurch noch einen harten Zusatz empfängt, daß er mit dem Gegensatze zwischen Kirchlichem und Weltlichem fast für gleich geachtet wird, das giebt der Lehre des Augustinus den Charakter, welcher nicht selten auch von ihren Grundsätzen zurückgeschreckt hat.

Darauf geht es unstreitig zurück, daß der Glaube an die sichtbare katholische Kirche, wie sie zu Augustinus Zeiten bestand, für den einzigen Grund des wahren Glau-

---

1) De praed. sanct. 7.

bens, selbst des Glaubens an die heilige Schrift, also an das unmittelbarste Zeugniß der ursprünglichen Offenbarungen, gelten soll, und daß alsdann mittelbar durch den wahren Glauben auch der Grund alles Guten in dieser einen Quelle gesucht wird. Eine Annahme von den größesten, von unübersehlichen Folgen, welche genau genommen freilich nicht in ihrer vollen Strenge festgehalten werden kann, aber doch auch schon im Bestreben sie so weit als möglich geltend zu machen die nachtheiligsten Wirkungen äußert. Wir erblicken diese in Beziehung auf die Wissenschaft, wenn wir vorwärts sehen, in der Ängstlichkeit des Augustinus nicht mehr wissen zu wollen, als die Kirche weiß, wenn wir rückwärts blicken, in seiner Besorgniß der heidnischen Philosophie nicht etwa Antheil an der höheren Wahrheit zuzugestehn, welche er der christlichen Theologie allein zueignen möchte. Hierdurch wird ein Unterschied eingeführt zwischen weltlicher Neugier oder weltlichen Kenntnissen und zwischen religiöser Einsicht in das Göttliche, welchen die Wissenschaft nicht anerkennen darf, weil sie dadurch einen Theil ihrer Forschungen sich verkümmern würde. Es läßt sich nicht verkennen, daß jenem Bestreben die weltliche Neugier zurückzuhalten ein zu enger Begriff vom Wissen und genau genommen auch vom Glauben zum Grunde liegt. Nicht weniger entschieden weist es auf dieselbe Quelle hin, wenn Gutes und Böses wie Sein und Nicht-Sein einander entgegengestellt werden, wodurch allein es dem Augustinus möglich wird ohne Widerspruch mit seinen allgemeinen Grundsätzen das Böse als etwas zu denken, was von Gott nicht begründet, nicht gewollt werde. Wir haben gesehn, daß auch diese Weise

jenen Gegensatz zu fassen vom Augustinus ohne abzudingen nicht festgehalten werden konnte; aber wenn die ursprünglich unbedingte Fassung desselben auch keine andere Folge gehabt haben sollte, so hat sie doch bewirkt, daß Augustinus es verabsäumte und für unnöthig ansah nach dem Zusammenhang des Guten mit dem Bösen, nach der Bedingtheit des Einen durch das Andere in ihrem tiefsten Grunde in einer weniger oberflächlichen Weise zu forschen, als es seine Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Gegensätze zur Gerechtigkeit Gottes und zur Schönheit der Schöpfung an die Hand gaben.

Nun möge man aber nur noch einen Blick auf das kosmologische System des Augustinus werfen, um sich davon zu überzeugen, wie die ungenügende Behandlung jenes Gegensatzes auf das genaueste mit dem zusammenhängt, was wir als Überbleibsel vorchristlicher Vorurtheile in der Lehre des Augustinus anzusehen geneigt sind. Schon wenn wir einen Blick auf das Bild werfen, welches Augustinus von dem ursprünglichen Zustande der Dinge sich entwirft, glauben wir hiervon die unzweideutigsten Spuren zu finden. Er behauptet natürlich, daß in diesem Zustande alles gut und vollkommen gewesen sei, denn darauf geht ja sein Hauptbestreben aus alles, so weit es aus Gottes Hand gekommen und in seinem Willen gegründet ist, als etwas Vollkommenes erscheinen zu lassen. Betrachten wir aber diese Vollkommenheit genauer, so wird sie uns schwerlich genügen können. In ihr soll eine Über- und Unterordnung der Dinge gesetzt sein, ein Geistiges und ein Körperliches, und die Vollkommenheit in dieser Zusammensetzung aus verschiedenen Graden besteht als-

dann nur darin, daß ein jedes seinem Werthe nach seine Stelle empfangen hat, indem das Körperliche keine Macht hat über das Geistige, das Geistige durch keine Neigung zum Körperlichen herabgezogen wird. Dies ist eine Vollkommenheit der Welt, welche nur in der verhältnißmäßigen Anordnung aller Theile besteht; sie wird daher auch als Schönheit bezeichnet, der zu Liebe aber das unvollkommene Einzelne der harmonischen Zusammensetzung des Ganzen aufgeopfert wird. Dies ist die gerechte Vertheilung aller Dinge in der Schöpfung der Welt und die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, welche Augustinus vorzugsweise erhebt. Es sind zwei Begriffe des alten Griechischen Gedankenkreises, welche dem Augustinus vorspiegeln, als hätte bei aller dieser Unvollkommenheit der einzelnen Dinge Gott doch eine vollkommene Welt gemacht, der Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit und der Begriff der Schönheit im Zusammenspiel der Gegensätze, zwei Begriffe, deren Wahrheit wir nicht verdächtigen wollen, deren Anwendbarkeit aber auf den ersten Zustand der Welt, nicht auf ihre Entwicklung, und deren Vereinbarkeit mit einander zur Darstellung eines Vollkommenen gerechtem Bedenken unterliegen dürften. Doch gesteht Augustinus auch ein, daß die Dinge im Paradise noch nicht ganz vollkommen sind. Es soll den Menschen die Vollkommenheit des Nicht-sterben-könnens, des Nicht-sündigen-könnens fehlen. Fragen wir, warum ihnen nicht auch diese Vollkommenheit verliehen worden sei, damit die Welt wahrhaft tadellos geschaffen worden, so blickt allerdings wohl in den Äußerungen des Augustinus auf diese Frage der Gedanke durch, daß die Vollendung der vernünftigen

Dinge nur durch ihre eigene Thätigkeit, durch die Entwicklung ihres freien Willens geschehen könne; aber daß er dies vollkommen klar ausgesprochen hätte, daran verhindert ihn doch die Besorgniß, er möchte dadurch dem Menschen zu viel beilegen, es möchte daraus hervorgehn, daß der Mensch etwas Gutes durch sich selbst gewinnen könnte. Dies zeigt unstreitig, daß Augustinus die doppelte Seite in der Freiheit der Geschöpfe, einerseits von Gott zu sein, andererseits den Geschöpfen anzugehören, doch nicht gleichmäßig zu würdigen weiß. Eben hierdurch ist er auch zu dem Bestreben verführt worden den Stand der Unschuld mit schönern Farben zu schmücken, als er verträgt, um dagegen auch das Verderben um so lebhafter schildern zu können, in welches wir durch die Sünde eingetreten sind. Nach den Beschreibungen, welche er vom Zustande der Menschen im Paradise giebt, sollte man fast glauben, es hätte ihnen nichts weiter gefehlt, als die Sicherheit ihrer Besitzthümer. Zwar fehlt auch die andere Seite, welche die frühern Kirchenväter mehr hervorgehoben hatten, nicht gänzlich. Augustinus erkennt es wohl an, daß die Vernunft nicht ohne Weiteres ihre innern Güter geschenkt erhalten könne, sondern durch ihre eigene freie Thätigkeit alles fortschreitend gewinnen müsse, was ihr von Gott geboten worden; aber dieser Act der Aneignung erscheint ihm als ein so geringes, daß er ihn fast nur fraglich hinstellt und jede Anstrengung oder Arbeit davon entfernt wissen will. Darauf beruht seine Ansicht, daß die sinnliche Begierde und jede Abhängigkeit der vernünftigen Seele von dem Körper nur eine Folge der Sünde sei. Aber er steht hierin in Widerspruch mit sich selbst,

indem er die sinnliche Empfindung nur als eine Folge der Störungen betrachtet, welche wir in unserer Wirksamkeit erfahren, und ohne sinnliche Empfindung doch auch den Zustand im Paradise nicht denken kann. Wozu möchte überhaupt die Körperwelt vorhanden sein, wenn der Vernunft nicht Werkzeuge nöthig wären zur Besiegung äußerer Hindernisse, zur Äußerung und Entwicklung ihrer Kräfte in Anstrengung und Arbeit? Doch wir vergessen dabei, daß Augustinus allerdings noch einen andern Zweck des Körperlichen kennt, nemlich die Schönheit der Zahlen und räumlichen Verhältnisse, welche der Welt zu ihrer Vollkommenheit nicht fehlen dürfe. So scheint auch in diesem Punkte jener alterthümliche Begriff der Schönheit seinen Einfluß zu üben, und es gesellt sich ihm, um diese Lehre zu verwirren, die Abneigung zu auf die Untersuchung des Sinnlichen, des Körperlichen besonders und der physischen Seite unseres Lebens einzugehen, sonst würde Augustinus nicht haben übersehen können, daß Körperliches und Geistiges und eine gegenseitige Abhängigkeit beider von einander für die Entwicklung lebendiger Wesen nothwendig sind, daß dabei auch das sinnliche Begehren und die Werke der Natur nicht fehlen können, genug er würde sich genöthigt gesehen haben, fast alle seine Meinungen über das Verhältniß des Standes der Sündhaftigkeit zum Stande der Unschuld umzubilden.

Aber was ist es überhaupt für eine bedenkliche Sache mit diesen Vorstellungen, welche man sich über Zustände macht, die als möglich gedacht werden, über deren Möglichkeit jedoch die Wirklichkeit längst hinweggegangen ist! Wenn man auch den Gedanken einer paradisischen Un=

schuld für nöthig halten mag zur Rechtfertigung Gottes, zur Erklärung des Bewußtseins unserer Schuld, so wird man doch eingestehn müssen, daß es dabei hauptsächlich darauf ankommt unsere gegenwärtige Lage richtig zu fassen und sowohl die Geschichte zu begreifen, durch welche sie geworden ist, als die Zukunft, welche wir zu erreichen hoffen dürfen. Aber dürfen wir wohl sagen, daß Augustinus unsere Geschichte und unsere Zukunft richtig erkannt habe? Wenn wir bei Untersuchung der Lehre des Tertullianus haben bemerken müssen, daß die Schilderung, welche sie vom Fortgange der Weltgeschichte giebt, zu ausschließlich das Bild einer nach Naturgesetzen stetig fortschreitenden Entwicklung darstellt, so müssen wir dagegen die Schilderung des Augustinus von denselben Vorgängen beschuldigen, daß sie ein Bild entwirft, welches nur im dunkelsten Hintergrunde die friedlichen und stillen Fortschritte einer natürlichen Entwicklung sehen läßt, dagegen in dem hellsten und in einem wahrhaft grellen Lichte den Kampf der sittlichen Gegensätze zeigt, einen Kampf, welcher keine rechte Versöhnung gewährt, weil in der That das Göttliche selbst, welches über den sittlichen Gegensätzen stehn sollte, um sie beherschen zu können, in ihrem Kampfe verflochten erscheint. Denn nur im Gegensatz gegen die Verdammung soll die Gnade sich erweisen können. Selbst dem göttlichen Wesen soll es nur möglich sein in der Unterscheidung der entgegengesetzten Reiche des Guten und des Bösen und in der Unterordnung des letztern unter das erstere sich zu offenbaren. Auch hier sind es wieder die alten Begriffe der vertheilenden Gerechtigkeit und der ordnenden Schönheit, welche ohne Ver-

mittlung dem Wesen Gottes einverleibt die Schwierigkeiten heben sollen.

Und nun beherzige man die seltsame Gestalt, in welcher die Lehre des Augustinus über Gutes und Böses sich darstellt, wenn man das Einzelne in der Welt beachtet. Er kann es nicht leugnen, daß Gutes und Böses, wie sie in der Welt vorkommen und im Gegensatz gegen einander stehn, nur abstracte Begriffe sind; nur auf eine zu abstracte Weise faßt er sie auf, indem er sie wie Sein und Beraubung einander entgegenstellt. Aber dennoch will er aus diesen todten Absonderungen, wenn sie nur gehörig von einander geschieden, wenn sie nur nach Verdienst einander über- und untergeordnet würden, die Schönheit der Welt zusammensetzen; dennoch verwandelt er sie, anstatt sie gehörig abzusondern und auch wieder zusammenzusetzen, unter der Hand in lebendige Gestalten, welche das Schauspiel der Geschichte aufführen sollen. Nicht genug ist es ihm sie im Herzen der Einzelnen kämpfen zu lassen, da bilden sie doch noch ein verständliches Ganzes, sondern dieser Kampf in dem Einzelnen findet ihm in Wahrheit nur auf der einen Seite der vernünftigen Wesen statt, auf der Seite der Guten, auf der Seite der Bösen ist es genau besehen mit ihm nur Spiegelfechterei; denn es ist da nichts Gutes vorhanden, welches gegen das Böse kämpfen könnte. Damit dieser Kampf in der ganzen Menschheit in ähnlicher Weise sich zeige, wie im Leben des einzelnen Wesens, findet Augustinus es für nöthig einen großen Theil derselben ganz auf die Seite des Bösen zu werfen. Den Widersachern des Guten oder der Kirche läßt er in Wahrheit nichts Gutes von sittli-

cher Geltung übrig, wenn er auch scheinbar verschiedene Grade der Verdammung oder des Bösen, d. h. der Beraubung, und mithin auch von der andern Seite des Guten ihnen zugesteht. Was hilft es den Heiden, daß sie Künste und Wissenschaften ausgebildet, daß sie ihre Leidenschaften gezügelt, den Staat mit wahrer Vaterlandsliebe verwaltet, Sitte und Ordnung des Lebens gewonnen haben, alles dies ist bei ihnen nur aus den ärgsten Lastern, aus Stolz und Ehrgeiz, hervorgegangen; sie müssen durch und durch verworfen werden; ihre Tugend ist keine wahre Tugend, ihre Wissenschaft keine wahre Wissenschaft, das Schöne, welches Augustinus so sehr verehrt, sie haben es hervorgebracht, aber doch nicht geliebt. Genug sie sollen nicht nach ihren Werken beurtheilt werden, sondern nur, weil ihnen der christliche Glaube durchaus fehlte, in der Gestalt nemlich der Kirche, in welcher Augustinus ihn allein bei dieser Frage gelten lassen will, nur darum soll ihnen alles Gute im sittlichen Sinne des Wortes gefehlt haben. Deswegen sind die heidnischen Völker auch nur Mittel für die Entwicklung der Menschheit gewesen, und es ergiebt sich hieraus von selbst, daß Augustinus außer Stande ist eine Ansicht von der Erziehung des Menschengeschlechts zu geben, welche die Bedeutung der weltlichen Ordnungen des Lebens und der weltlichen Bildung der Vernunft einigermaßen in das Licht stellte.

Wenn wir ihn daher auch mit größerem Fleiße, als seine Vorgänger, bemüht sehen den Zusammenhang der weltlichen mit der heiligen Geschichte zu erforschen, so können wir diesem Bemühen doch nur insofern einigen Werth

beilegen, als es Kenntnisse auf eine spätere Zeit übertrug, welche ohne dieses Mittel die weltliche Geschichte der Vorzeit fast ganz außer Augen verloren haben würde. Gehen wir aber auf die Gedanken zurück, welche seiner Beurtheilung der Geschichte zum Grunde liegen, so müssen wir gestehn, daß sie weniger dazu geeignet sind in das Wesen derselben einzudringen, als die Ansicht, welche wir über diese Dinge bei den frühern Kirchenlehrern gefunden haben. Zwar will Augustinus nicht zugestehn, daß nachdem die sinnliche Begierde durch den Sündenfall unter den Menschen herschend geworden, dadurch die Vernunft uns verlassen habe; zwar erkennt er auch heilige Menschen und ein Christenthum vor Christo an; aber wenn auch im Einzelnen die Vernunft durch Gottes Gnade ihm noch mächtig erscheint in allen den Perioden der Geschichte vor der Erlösung, so ist sie doch im Allgemeinen seiner Ansicht nach todt und führt zu keiner andern Vorbildung für das neue Leben als zur unfruchtbaren Sehnsucht nach Erlösung. Wahrhaft Gutes, ein wahrer Fortschritt in der Entwicklung der Vernunft wird dadurch nicht hervorgebracht. Dies steht nun offenbar in Widerspruch mit der Annahme einer Ausbildung der Menschheit nach Zeitabschnitten, welche mit den Lebensaltern der einzelnen Menschen verglichen werden könnten; es ist aber eine nothwendige Folge der Ansicht, welche Augustinus von der Erbsünde gefaßt hatte, als bedürfte es, nachdem sie des Menschen sich bemeistert, einer neuen Verleihung der Gnade, nicht allein um von den Störungen und dem Unfrieden der Sünde befreit zu werden, sondern auch um überhaupt nur das geringste Gute wollen und vollbringen zu kön-

nen. Bei dieser Ansicht ist es denn freilich nicht möglich die Entwicklungen des Guten in einem stetigen Zusammenhange zu erblicken, in welchem nach dem Augustinus doch sogar die Entwicklungen des Bösen stehen sollen.

Diese und andere Mängel und Widersprüche der Augustinischen Lehre müssen uns darauf aufmerksam machen, daß in der That zwei entgegengesetzte Grundansichten in ihr wirksam sind, welche, indem keine derselben zu einer völligen Herrschaft gelangen kann, um sich doch die Wage zu halten, in ihrem Streit gegen einander zu den äußersten Einseitigkeiten sich steigern. Wir haben gesehn, wie noch immer vorchristliche Vorurtheile den Augustinus irren; er selbst hält es für eine Gnade der Vorsehung, daß er früher mit der alten Philosophie bekannt geworden sei, als mit dem Christenthume, weil er sonst schwerlich im Stand gewesen wäre einzusehn, daß sie nicht ohne den christlichen Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit führen könnte. Je stärker er nun diese Gewalt der alten Philosophie fühlte, um so mehr mußte es ihm nothwendig erscheinen ihr das Ansehn der Kirche in ihrer ganzen Einseitigkeit entgegenzusetzen. So haben auch diese Erscheinungen ihren guten Grund. Es stellt sich in ihnen der Kampf dar, in welchem die alte Welt sich fand, indem sie das Christenthum in sich aufnehmen wollte und doch ihre alte Bildung nicht aufzugeben vermochte. Noch einmal stellt er sich jetzt in stärkern Gegensätzen dar, als je zuvor, jetzt, wo die Lateinische Literatur ihre letzten kräftigen und für die Zukunft fruchtbaren Sprossen trieb, wo es darauf ankam, daß die Ergebnisse der alten Bildung für das Abendland in der Form erhalten würden,

in welcher die neuen Völker während ihres Mittelalters für sie empfänglich waren. Es endet aber damit auch dieser Kampf in der Weise, in welcher er enden mußte, mit dem Siege der Kirche. Denn unstreitig ist in der Mischung der Augustinischen Lehre das christliche Element bei Weitem das vorherschende, und es empfangen daher selbst die alterthümlichen Vorurtheile bei ihm eine Wendung, daß sie der Kirche dienen müssen, natürlich nicht der reinen Kirche, sondern der Kirche, wie Augustinus und sein Zeitalter sie sich dachten. Denn freilich hat die Kirche ihren Sieg auch nicht gewinnen können ohne äußere Mittel und die Spuren ihres nicht völlig gerechten Kampfes trägt sie in ihren eigenen Wunden davon, in der Äußerlichkeit, in welcher sie ihr Ansehn behauptet, in dem schroffen Gegensatze, in welchem sie gegen jede andere sittliche Bildung sich abschließt, welche nicht von Anfang an ihre Farbe getragen hat, gleichsam als enthielte sie allein die Gnadenerweisungen Gottes in sich und als beruhte nicht die besondere und vollkommne Gnade, welche sie ausspenden soll, auf der allgemeinen und vorbereitenden Gnade, in welcher Gott seine Geschöpfe von Anfang an unaufhörlich gesegnet hat.

Siebentes Buch.

Verfall der patristischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Verfall der Philosophie in der morgenländischen Kirche.

Wir haben schon immer eine Verschiedenheit in der Denkart von der einen Seite der Lateinisch, von der andern Seite der Griechisch redenden Bevölkerung bemerken müssen. So lange jedoch der christlich-kirchliche Geist in einem kräftigen Aufstreben blieb die ihm entgegenstehenden Gewalten vor sich niederwerfend, so lange war es möglich die Punkte des Streites, welche zwischen diesen verschiedenen Denkweisen sich erheben mochten, im Bewußtsein der wesentlichen Einheit und der gleichen Richtung des Willens zu beseitigen. Im Kampf gegen die gemeinschaftlichen Feinde hatte man die lebendigste Anschauung der gemeinsamen Zwecke. Aber alle menschliche Dinge, auch die, welche wir heilig nennen, weil in ihnen der Wille Gottes am deutlichsten sich uns zu offenbaren scheint, sind dem Verfall unterworfen, so lange in ihnen neben der Vernunft auch die noch unbewältigte Natur ihre Macht erweist; und so mußte es denn auch geschehn, daß, nachdem die christliche Kirche ihre nächsten Zwecke erreicht sah,

der rege und reine Eifer in ihr abzusterben begann. Was nun früher als unbedeutende, zulässige Verschiedenheit in der Denkart und den Gebräuchen angesehn worden war, das erschien jetzt als ein hinlänglicher Grund sich abzusondern. Auch wo ein solcher Grund nicht fühlbar wurde, da zeugte die Gleichgültigkeit, mit welcher man auf der einen und der andern Seite die Verschiedenheit der Denkweisen und des Entwicklungsganges betrachtete, ohne Zweifel davon, daß man innerlich sich zu trennen begonnen hatte. Ein Beispiel der letztern Art finden wir schon in den Pelagianischen Streitigkeiten. Bisher waren alle wichtige Lehrentwicklungen in der abendländischen und der morgenländischen Kirche gemeinsam betrieben und durchgesetzt worden; an dem Pelagianischen Streit und an der daraus hervorgegangenen Lehre von der Freiheit und der Gnade nahm die morgenländische Kirche nur einen äußerlichen Antheil.

In einem immer steigenden Maße ergab sich nun aber diese Trennung beider Kirchen nach der Zeit der Pelagianischen Streitigkeiten. Die Bewegungen über die Augustinische Prädestinationslehre, welche im Abendlande fortdauerten, fanden im Morgenlande fast gar keine Theilnahme, und wenn auch die Römischen Bischöfe an den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten einen gewichtigen Antheil nahmen, so waren doch diese Bewegungen im Abendlande ohne innere Bedeutung. Im Abendlande sah man sich überdies von den Barbaren, welche die Völkerwanderung ausgoß, auf das äußerste bedrängt und nur schwache Funken der wissenschaftlichen Bildung konnten in diesen Drangsalen eines ver-

wüstenden und alle Verhältnisse umstürzenden Krieges gepflegt worden, während das Morgenland jetzt noch immer vielthätig eine Art der Wissenschaft betrieb, welche zwar mit den Bedürfnissen der Zeit, mit dem Geiste der christlichen Kirche und den Gesinnungen der Menschen nicht in der innigsten Beziehung stand, aber um so mehr dem Prunke diente und mit dem Gefühl eines überschüssigen Reichthums und eines freien Schaltens mit geistigen Genüssen schmeichelte. Wie sehen nun diese neuen Griechen, das einzige gebildete Volk der Erde, an das Christenthum gewöhnt und die alte Literatur ihrer Väter wie andern Pomp und höfische Sitte als einen Schmuck des Lebens betreibend — nur daß sie nicht zu viele Mühe und Zeit koste — auf die verwilderten, ungebildeten Lateiner herab. Zu allen diesen innern Spaltungen kam es hinzu, daß auch die politische und später die kirchliche Trennung diese Theile der Christenheit mehr und mehr von einander ablöste. Wir haben daher jetzt, obgleich die Trennung kirchlich noch nicht vollzogen war, die Geschichte der Philosophie im Abendlande von ihrer Geschichte im Morgenlande als zwei von einander mehr als je unabhängige Entwicklungen zu betrachten.

Nur das haben beide wesentlich mit einander gemein, daß in ihnen die Philosophie im Verfall ist; aber auch dieser Verfall, als dessen Folge die Trennung angesehn werden muß, hatte in beiden Theilen einen verschiedenen Charakter. Im Abendlande ist er jäher als im Morgenlande, weil dort alles durch das Hinzutreten einer plötzlichen Völkermischung verwirrt wurde, während hier das absterbende Leben die äußere Gestalt des Leibes noch eine

Zeit lang bewahrte. Aber aus jenem Verfall sollte durch die Völkermischung selbst, welche ihn beschleunigte, eine neue lebenskräftige Philosophie, wenn auch erst nach Jahrhunderten, sich entwickeln, während dieses allmälige Absterben entweder einen solchen Erfolg noch gar nicht gehabt hat oder seine Folgen doch nur in einer noch viel spätern Zeit als ein sehr untergeordnetes Element in die Ausbildung unserer neuern Philosophie eingegriffen haben. Weil also die Lateinische Philosophie dieser Zeiten an den folgenden Zeitraum unserer Geschichte viel genauer sich anschließt, als die Griechische, wird es schon von der äußern Ordnung unserer Erzählung gefordert diese vor jener zu betrachten.

Nachdem die drei Cappadocischen Bischöfe, deren Lehre uns zuletzt die Philosophie der morgenländischen Kirche vertrat, in den Streitigkeiten gegen die Arianer den Grund für die Dogmatik der Griechischen Kirche gelegt hatten, nahmen die kirchlichen Kämpfe im Morgenlande einen von dem frühern sehr verschiedenen Charakter an. Wir sehen bei dieser Behauptung weniger darauf, daß jetzt noch mehr als früher Ränke des Hofes und andere äußere Einflüsse dabei in Bewegung gesetzt wurden; denn ähnliche Dinge waren doch auch früher schon vorgekommen; noch finden wir darin die Hauptverschiedenheit, daß die jetzt eingetretenen Streitigkeiten gegen die Monophysiten und Monotheleten bedeutende Theile der Christenheit von der Kirche trennten, welche seitdem nie wieder mit ihr zur Vereinigung gebracht worden sind; denn andere Punkte haben wenigstens für die Entwicklung der Philosophie eine viel größere Bedeutung. Es ist von uns bemerkt wor-

den, wie die frühern Streitigkeiten in einem wissenschaftlichen Zusammenhange unter einander standen und wie aus einem gemeinsamen Triebe fortschreitend sich herausarbeiteten. Dies wird nun anders. Zur Vollendung der Lehre über den heiligen Geist gehörten unstreitig die Untersuchungen über die Gnade und Freiheit, welche zum Systeme des Augustinus führten. Indem die morgenländische Kirche diesen Untersuchungen nur äußerlich folgte, brach sie von dem natürlichen Entwicklungsgange ab. Ihre Streitigkeiten wandten sich nun den Fragen über die Person des Erlösers zu, um sich die Weise vorstellbar zu machen, wie in ihm Göttliches und Menschliches verbunden gedacht werden müßten. Diese Forschungen, wie wichtig sie auch sein mögen, so kehren sie doch auf einen Punkt zurück, welcher schon früher, als die Gottheit des Wortes im Erlöser durchgefochten wurde, in Frage gekommen war und damals hätte erledigt werden sollen, so weit er überhaupt für diese Zeit zu erledigen war[1]. Was man jetzt gleichsam nachträglich darüber festgesetzt wurde, geht in der That über die Einführung eines gleichmäßigen Sprachgebrauchs nicht hinaus, indem schon immer das Menschliche und das Göttliche in der Einheit des Erlösers unterschieden und anerkannt worden; allein über die Weise der Unterscheidung und die Einheit beider wußte man auch jetzt nichts Genaueres vorzubringen, um so weniger, je schwankender die Vorstellungen waren, mit welchen man über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade

1) Die Streitigkeiten gegen den Apollinaris bezeichnen die Anregung dieses Punktes.

im Menschen sich abgesondert hatte [1]. Überdies aber mußte die Frage nach der Person Christi unstreitig von den philosophischen Forschungen abziehn. Alles wohl überlegt können wir doch nur die eine Seite dieser Frage als einer philosophischen Untersuchung fähig ansehn. Denn wenn es auch möglich sein sollte das Göttliche in einer Person der philosophischen Forschung zu unterziehn, so dürfen wir es doch gewiß nicht so mit dem Menschlichen halten. Sollte eine menschliche Person, und wenn es auch unser Heiland wäre, Gegenstand der philosophischen Wissenschaft sein? Nicht allein die Philosophie, sondern auch alle übrige Wissenschaften mit Ausnahme der Menschengeschichte und des ihr Angehörigen beschäftigen sich nur mit dem Allgemeinen und schließen das Einzelne, die Person, von den Zwecken aus, welche in ihrem Bereich liegen. Dieser Grundsatz galt wenigstens damals allgemein, und so wie daher die menschliche Person des Erlösers in den Streit gezogen wurde, mußte dieser vorherrschend einen geschichtlichen Charakter annehmen. Die Geschichte widerspricht diesen allgemeinen Betrachtungen nicht; sie zeigt vielmehr, daß die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, wenn gleich auch philosophische Begriffe in sie verflochten wurden, doch mit diesen nur in entfernter Weise zu thun haben. Wir werden daher auch mit ihnen nur nebenbei uns beschäftigen.

1) Es soll durch das früher Gesagte nicht geleugnet werden, daß von der Untersuchung über die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen auch die Untersuchung über die Person Christi fruchtbare Anregungen empfangen konnte; aber eben diese wurden in der Griechischen Kirche vernachlässigt.

Schon früher ist angedeutet worden, daß mit dem Verfall der Philosophie in der morgenländischen Kirche eine Zersetzung der Richtungen eintrat, wie es zu geschehen pflegt, wenn die erfinderische und zusammenhaltende Kraft des Geistes nachzulassen beginnt. Schon immer hatten sich in der christlichen Philosophie unter den alten Völkern zwei Elemente mit einander in Streit zu vereinigen gesucht, auf der einen Seite der Glaube an die christlichen Verheißungen, welcher dem Gedanken an die überschwengliche Herlichkeit Gottes und ihren Abglanz in unserer Seele sich zuwendete, auf der andern Seite die Überzeugung, welche der wissenschaftliche Gedanke, zu einem Systeme von Begriffen ausgebildet, zu gewähren im Stande ist. Sie wären wohl fähig gewesen, diese beiden Elemente, sich vollkommen einander zu durchdringen und so Glauben und Wissen zu versöhnen, wie es der Zweck der philosophischen Geister unter den Kirchenvätern war, wenn nicht von beiden Seiten etwas Menschliches sich eingemischt hätte. Da forderte man einen Glauben nicht allein an den Gott der Natur und der Geschichte, welcher zur Erlösung der Menschen seine Kirche gegründet und mit seinem heiligen Geiste sie erfüllt hat, sondern auch einen Glauben an die zeitlichen und äußern Formen, in welchen Menschen ihre Meinungen ausgeprägt haben. Da war auch das System philosophischer Begriffe, von der Volksthümlichkeit der Alten ausgegangen, nicht frei geblieben von dem Einflusse angeerbter Vorurtheile. So konnte es nun wohl gelingen einzelne Theile dieses Systems mit christlichem Geiste zum Aufbau einer vollkommenern Einsicht zu benutzen; aber weil im Geiste der Kir-

[illegible] die alte Volksthümlichkeit noch lebendig war, drangen in ihrer Lehre, wie unsere Geschichte gezeigt hat, immer wieder hie und da Elemente philosophischer Gedanken durch, welche dem gläubigen Wissen widersprachen, und weil sie in der Kirche Göttliches und Menschliches nicht zu sondern wußten, wurden Forderungen des Glaubens von ihnen geltend gemacht, welche gegen die Grundsätze der Wissenschaft Zweifel erheben mußten. So lange jedoch die Hoffnung auf wissenschaftliche Einsicht und das Ringen nach ihr frisch blieben, konnten Bemerkungen dieser Art nur zu neuem Forschen antreiben; als aber der wissenschaftliche Geist zu sinken begann, mußte es eintreten, daß auf der einen Seite die alte Philosophie, auf der andern Seite der Glaube sich absonderte. Wir meinen nicht, daß die Absonderung völlig und gründlich hätte geschehen müssen; dazu würde es einer Anstrengung in wissenschaftlichem Sinne, einer scharfsinnigen Unterscheidung bedurft haben, welche wir den Zeiten wissenschaftliches Verfalls nicht zutrauen können; aber beide nicht völlig mit einander ausgeglichene Elemente blieben äußerlich mit einander verbunden und standen nur gleichgültig und ohne lebendig durchgreifende Wechselwirkung neben einander, nur mit einem Übergewichte hier des einen, dort des andern. So bildete sich auf der einen Seite eine todte Formelweisheit aus; denn wo die Wissenschaft von den lebendigen Bestrebungen der Gegenwart nicht beseelt ist, da wird ihr alles zur Formel; von der andern Seite aber ergab sich ein Mysticismus, der mit Ausschluß der Wissenschaft von dem Glauben und der übersinnlichen Erleuchtung allein die Beseligung des Geistes erwartete.

Ähnliche Erscheinungen finden sich überall, wo die Philosophie verfällt. Sie läßt auf der einen Seite ihre Ergebnisse zurück, zum Theil vermischt mit den Kenntnissen anderer Wissenschaften, und es ist nun noch gestattet diese Lehren in verschiedenen Zusammenstellungen der Gelehrsamkeit zu überliefern; auf der andern Seite je mehr die lebendig erzeugende Kraft nachläßt, um so geringer wird auch die lebendige Überzeugung, um so stärker greift der Zweifel um sich, welcher von irgend einer andern Grundlage aus, sei es vom künstlerischen Trieb, oder von der praktischen Meinung, oder vom religiösen Glauben aus, die Wissenschaft anfeindet. Der Mysticismus ist in der That nur eine der verschiedenen Formen des Skepticismus.

Die beiden angedeuteten Erscheinungen, mit welchen wir uns jetzt beschäftigen müssen, bieten aber überdies eine so große Ähnlichkeit mit dem dar, was wir später bei den neuern Völkern im Mittelalter finden werden, daß wir uns nicht enthalten können, auf dieselbe einen Blick zu werfen. Nachdem das polemische Bestreben einen weniger philosophischen Charakter angenommen hatte, mußte der Überrest des philosophischen Triebes sein Augenmerk darauf richten die Ergebnisse des philosophischen Streits zu einem Ganzen zusammenzuziehn, also ein System der Lehre aufzustellen. Hierbei hatte die Philosophie wenigstens in formeller Weise etwas zu schaffen. Diesem Geschäfte unterzog sich für die Griechische Kirche Johannes Damascenus in einer ähnlichen Weise wie später die Scholastiker [1]. Wir haben also hierin einen natürlichen Fort-

1) Manche haben ihn daher auch als den ersten Scholastiker betrachten wollen. S. Brucker hist. phil. III p. 535.

gang und gewissermaßen auch einen Fortschritt zu erkennen, indem die Ergebnisse des Streites zusammenzustellen immer eine gewisse Übersicht gewähren wird; der Übergang von der polemischen zur systematischen Darstellung liegt in der Ordnung der Dinge. Wenn aber dieser Fortschritt bewerkstelligt wird weniger durch eine Methode, welche aus der Natur und dem Leben der Sache heraus sich bildet, als vermittelst einer von außen herbeigebrachten Form, so wird es nicht ausbleiben können, daß mit ihm das Gefühl des Unbefriedigenden sich einstellt und ihm zur Seite der Zweifel geht, welcher in etwas anderm als in der Wissenschaft seine Befriedigung sucht. So war es im Mittelalter, so in der Griechischen Kirche der Zeit, von welcher wir jetzt zu handeln haben, und in beiden Fällen bildete sich neben dem philosophischen Formalismus der Skepticismus aus, beidemal in der Gestalt des Mysticismus, weil er im Interesse des religiösen Glaubens gegen die wissenschaftliche Form sich geltend machte. Aber wenn auch in diesen Zeiten, welche wir mit einander vergleichen, aus ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen hervorgingen, so beruht doch die Ähnlichkeit nicht im Wesen der Sache. Denn die neuern Völker hatten doch ein ganz anderes Verhältniß zur alten Philosophie, als die alten. Diese waren in den Meinungen derselben aufgewachsen, jene mußten sich in sie hineinarbeiten, und deswegen ist der Formalismus der Scholastiker, wie ungeschickt er ihnen sitzen mag, doch von einer viel größern Arbeit und von viel größerm Leben des Geistes durchdrungen, als die süße Gemächlichkeit, mit welcher die Griechischen Kirchenlehrer die gewohnten Formeln der

Schule nachsprechen und anwenden. Hieraus ergiebt sich aber auch, daß der Mysticismus in dem einen anders als in dem andern Zeitalter auftreten mußte. Denn die Stärke der skeptischen Bewegungen ist natürlicher Weise von der größern oder geringern Lebhaftigkeit des philosophischen Gedankens abhängig, gegen welchen sie sich erheben.

Daß wir nun aber die Geschichte des Mysticismus dieser Zeit mit in unsere Untersuchungen ziehen, wird nicht befremden, wenn gleich durch ihn keine bedeutende Ergebnisse gewonnen wurden. Er wirkte als eine Art des Skepticismus und hat eine geraume Zeit diese seine Einwirkungen zu behaupten gewußt und um so stärkern Einfluß auf die wissenschaftlichen Untersuchungen ausgeübt, je positiver die Meinungen waren, von welchen aus er gegen die wissenschaftliche Form der Untersuchung sich geltend zu machen suchte.

Je mehr nun in diesen Zeiten entgegengesetzte Richtungen in der Philosophie zum Vorschein kamen und je weniger dieselben mit dem Fortgange der Kirchenlehre, welche doch immer noch das Ziel für die bedeutendsten Bestrebungen dieser Zeit war, in einem wesentlichen Zusammenhange standen, um so schwieriger ist es auch einen durchgehenden Faden in unserer Geschichte nachzuweisen. In den Überlieferungen, denen wir folgen müssen, macht sich dies daran sehr bemerklich, daß wir in ihnen zu wiederholten Malen auf Namen und Werke von Männern stoßen, von welchen wir zwar wissen, daß sie diesen Zeiten angehören, deren Wirksamkeit aber, ja deren Zeit in genauerer Angabe nicht zu ermitteln ist. Ihre Werke stehen eben vereinzelt da oder greifen nicht unmittelbar in die charakteristisch hervortretenden Erscheinungen der Zeit ein.

Wir müssen hierin ein unverkennbares Zeichen des Verfalls sehn. Bei diesem Zustande der Dinge werden wir auch die Folge der Zeiten nicht streng beobachten können. Wir haben hauptsächlich darauf zu achten, daß wir die verschiedenen Richtungen der Zeit im Auge behalten.

Schon früher ist bemerkt worden, wie sehr die allgemeine Verbreitung, welche das Christenthum als Staatsreligion gewonnen, dahin gewirkt hatte auch die Kenntnisse und Lehren der heidnischen Literatur unter den Christen zu verbreiten. Daß diese nicht vom Christenthume überwunden wurden, sondern gegen die Richtung des Christenthums sich geltend machten, davon finden wir die entschiedensten Beweise. Eben dadurch, daß die christliche Lehre jene Kenntnisse und Lehren verachtet oder vernachlässigt und nicht in sich zu verarbeiten gewußt hatte, mußte es geschehn, daß sie nun gegen dasselbe sich erhoben, wenn auch nicht immer in offenem Kampfe gegen die Lehre der siegreichen Kirche, doch in geheim, eine Masse feststehender Meinungen in Umlauf bringend, deren Zusammenhang und Übereinstimmung mit den theologischen Voraussetzungen wenigstens sehr fraglich war. Dieser Art gehören vor allen andern die Lehren der alten Physik an, welche lange von den Christen vernachlässigt noch weniger als die ethischen Begriffe der Vorzeit eine christliche Farbe angenommen hatten. Nachdem aber fast alles christlich geworden war, konnte man auch sie unter den Christen nicht entbehren, und wir haben gesehn, daß schon Gregorius von Nyssa der alten Physik eine größere Aufmerksamkeit zugewendet hatte. Er blieb hierin nicht ohne Nachfolger. Indem man aber die Untersuchungen der

Physik jetzt wieder eifriger in die allgemeine Bildung der Zeit zu ziehen begann, mußte man auch von neuem der Aristotelischen Philosophie geneigt werden, welche in den physischen Untersuchungen das entschiedenste Übergewicht über alle andere Arten der Philosophie behauptete. Es hängt also mit dieser Richtung der Forschungen unter den Christen ein wesentlicher Punkt in der Umwandlung der philosophischen Ansichten zusammen, welche in dieser Zeit sich ergab, indem allmälig das Ansehn des Aristoteles neben und mitten in der Verehrung der Platonischen Philosophie und in immer steigendem Maße sich geltend machte. Wir wollen jedoch hieraus allein keinesweges diese Umwandlung erklären, vielmehr steht sie mit andern Neigungen der Zeit in nicht weniger naher Verbindung. Hierzu rechnen wir auch das Übergewicht des Aristoteles in den logischen Untersuchungen, welche um so mehr begehrt werden mußten, je mehr in der Philosophie und Theologie der Formalismus Überhand nahm. Damit ging Hand in Hand das Übergewicht, welches die Gelehrsamkeit über die lebensfrische Forschung in solchen Zeiten gewinnen mußte; denn auch für die gelehrten Kenntnisse hatte Aristoteles bei weitem besser gesorgt, als Platon. Wir sehen daher auch, daß die Aristotelische Philosophie nicht allein bei den Christen, sondern auch bei den Heiden immer mehr Beifall fand.

Auf diesen Punkt ist bei den Verhältnissen der gegenwärtigen Zeit besonders zu achten. Denn mit dem Verfall der christlichen Philosophie war es natürlich verbunden, daß die heidnische Philosophie einen steigenden Einfluß auf sie ausübte. Zwar auch die Philosophie des Über-

restes der Heiden, welcher, was die gebildeten Klassen des Volkes betrifft, fast nur in den philosophischen Schulen noch einen Stützpunkt für seinen Widerstand gegen das Christenthum fand, war jetzt in unverkennbarem Verfall und erfuhr eben deswegen auch von der christlichen Denkweise einen starken Einfluß, so daß jetzt die Parteien sich seltsam mischten und oft nur durch Vorurtheile von einander getrennt blieben. Aber die heidnischen Schulen hatten doch in Rücksicht auf Gelehrsamkeit und eine gewisse Geschicklichkeit in der Handhabung philosophischer Begriffe ein Übergewicht über die christlichen Lehrer, welchem diese nicht mehr, wie früher, das innere Leben ihrer Lehre entgegenzusetzen hatten. Daher wuchs jetzt der Einfluß der Griechischen Philosophenschulen auf die christliche Lehre, wenn auch nur in äußerlichen Dingen, um so mehr, je weniger die Christen jetzt sich scheuten aus den Hörsälen heidnischer Philosophen ihre wissenschaftliche Bildung zu entnehmen. Wenn wir früher gefunden haben, daß die christliche Philosophie der heidnischen eher vor-, als nachging, so hatte sich jetzt das Verhältniß fast umgekehrt. Schon beim Gregorius von Nyssa und beim Augustinus können wir bemerken, wie die Einwirkung der Neu-Platonischen Schule ein bedeutendes Gewicht hatte, obwohl der Kern ihrer Lehre von diesen Einflüssen frei blieb. In den Zeiten, welche wir jetzt zu betrachten haben, bis zum gänzlichen Aussterben der heidnischen Philosophenschulen wurde diese Einwirkung noch viel bedeutender. Die Neu-Platonische Schule aber verwandelte sich zugleich in sich selbst, allmälig von der alten Gelehrsamkeit in sich aufnehmend und von der Verachtung des Weltlichen und dem

Vertrauen auf unmittelbare Anschauung Gottes zurückkommend, welches Plotinus gehegt hatte. Dadurch kam in ihr die Aristotelische Philosophie zu Ehren. Schon Porphyrius zog sie in die Platonischen Forschungen; noch mehr Syrianus, Proclus und seine Nachfolger. Anfangs sollte sie dienen; dann wurde sie der Platonischen Philosophie gleich gestellt und fand nicht weniger Ausleger als diese. Man war nun meistens mit dem Hierokles, einem berühmten Lehrer seiner Zeit, darüber einverstanden, daß kein wesentlicher Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles obwalte. Zuletzt gewannen die Ausleger des Aristoteles über die des Platon sogar die Oberhand und übertrafen diese wenigstens an Fleiß und Gelehrsamkeit [1]. Alles dies fand nun bei den Christen seinen Nachhall, wenn auch unter gewissen Beschränkungen, und wir haben daher nicht nöthig andere und entferntere Gründe dafür aufzusuchen, daß schon im vierten, noch bei weitem mehr aber im fünften und sechsten Jahrhundert das Ansehn des Aristoteles in der christlichen Philosophie sich verbreitete.

1. Nemesius.

Was vorher über den Zusammenhang der aufkommenden physischen Forschungen mit dem wachsenden Ansehn des Aristoteles gesagt wurde, bestätigt sich uns ganz besonders durch die Schrift des Nemesius über die Natur des Menschen. Auch gehört dieser Mann, welcher in der Überschrift seines Werkes Bischof von Emesa genannt wird, zu den Beispielen, von welchen wir früher sprachen,

1) S. meine Gesch. der Phil. IV S. 666 ff.; 696 ff.

daß in dieser Zeit eine Lehre der Schule sich ausbildete, welche mit den Hauptbewegungen des gegenwärtigen Lebens wenig zu thun hatte. Wir finden seine Schrift in den spätern Zeiten fleißig benutzt oder vielmehr ausgeschrieben, jedoch erst seit dem 6. Jahrhundert [1]), während seine Zeitgenossen ihn ganz mit Stillschweigen übergehn. Man pflegt anzunehmen, daß er um 400 n. Chr. G. geschrieben habe, doch genügen die Beweise für diese Annahme nicht völlig und man dürfte wohl mit größerm Rechte seine Schrift in die Mitte des fünften Jahrhunderts setzen [2]). Wir finden in ihr zwar nicht eine entschiedene Anhänglichkeit an die Aristotelische Philosophie, wie denn überhaupt Nemesius für keine Philosophenschule sich erklärt, sondern die Meinungen der alten Philosophen meistens nur neben einander stellt, zuweilen sie billigend, zuweilen ohne ein eigenes Urtheil beizufügen, zuweilen auch sie mit Gründen bestreitend oder die Lehren der Hebräer und die christliche Glaubenslehre ihnen entgegenstellend; — so verfährt

1) Johannes Philoponus scheint der älteste Schriftsteller zu sein, welcher die Schrift des Nemesius gebrauchte. S. Fabricii bibl. gr. VIII p. 449 Harl.

2) Vergl. die Vorrede der Oxforder Ausg. p. 27 ed. Matthaei, deren Annahmen man gewöhnlich gefolgt ist. Sie beruhn darauf, daß die Pelagianischen Streitigkeiten, Nestorius und Eutyches vom Nemesius nicht erwähnt werden. Dagegen aber spricht, daß Nemesius, obgleich die eigentliche Theologie nicht in seiner Aufgabe liegt, doch gelegentlich die zwei Naturen in Christo mit einem Interesse erwähnt, welches Streitigkeiten der Gegenwart zu bezeichnen scheint, und dabei die Formel ἀσύγχυτος ἕνωσις gebraucht, welche das Chalcedonische Concil (451) feststellte. Warum dabei nicht Eutyches, sondern Eunomius genannt wird, bin ich freilich zu erklären außer Stande.

er im Wesentlichen eklektisch; — aber hauptsächlich sind es doch Aristotelische Begriffe und Eintheilungen, mit Platonischen auch stoischen hie und da gemischt, welche uns in allen Theilen seiner Lehre begegnen. Auch die Methode des Aristoteles finden wir im Allgemeinen von ihm angewendet. Es sind oft sehr ausführliche Schlüsse, durch welche er seine Ergebnisse zu gewinnen sucht; er vernachlässigt es auch nicht bei einer aufgeworfenen Frage zuerst die Zweifel in das Auge zu fassen und alsdann durch die Lösungen (λύσεις) dieser Zweifel seine Lehrsätze vorzubereiten, ganz die Weise der Forschung, welche von der spätesten Griechischen Literatur auf die Scholastiker übergegangen ist. Diese verständige Behandlungsweise seiner Aufgabe, ohne Übermaß und Spitzfindigkeit betrieben, überdies die beständige Berücksichtigung der Erfahrung, ebenfalls nach Aristotelischem Muster, eine in diesen Zeiten nur selten uns vorkommende Gelehrsamkeit und im Besondern Kenntniß der Natur des menschlichen Körpers [1]) haben ihm vieles Lob erworben, welches er auch als ein nüchterner und nicht urtheilloser Kenner der alten Literatur verdient. Wenn wir aber seine Verfahrungsweise genauer untersuchen, so werden wir uns durch das Bündige einiger seiner Schlüsse nicht blenden lassen, sondern bemerken, daß seine Methode zu schließen doch nur eine angelernte ist [2]), daß seine Eintheilungen willkürlich auf-

---

1) Seine Kenntniß des Blutumlaufs wird besonders gerühmt. Daß ihm etwas davon eigenthümlich angehörte, ist nicht wahrscheinlich. Mit den Schriften der Ärzte, besonders des Hippocrates und Galenus zeigt er sich bekannt.

2) Wir müssen uns bei diesen Behauptungen im Allgemeinen

treten und von ihm nur äußerlich neben einander gestellt werden [1]), der Inhalt seiner Lehre aber fast immer nur auf Überlieferung beruht. Seine Anhänglichkeit an den Aristoteles beurkundet sich besonders in dem physischen Theile seiner Lehre und scheint uns auch auf diesem wesentlich gegründet zu sein; doch greift sie weiter um sich und findet sich besonders auch in seiner Lehre von der Freiheit des Willens, in welcher fast alle Unterscheidungen dem Aristoteles angehören. Dabei ist sein Vertrauen auf die christliche Lehre unbestritten, wenn er auch in nicht unbedeutenden Punkten von ihr abweicht; denn dies geschieht ihm nur unwillkürlich und geht aus seiner wählerischen Forschungsweise hervor, welche in der christlichen Lehre um so weniger ein sicheres Gegengewicht findet, je äußerlicher diese von ihm nur als Überlieferung aufgefaßt wird [2]).

---

auf die Übersicht seines ganzen Werkes berufen. Doch achte man auf folgende Einzelheiten: Gegen die Lehre, daß die Seele körperlich, werden die Gründe des Ammonios, des Numenios, des Xenokrates vorgebracht (c. 2 p. 29 sqq. ed. Antw.); nachdem aber so die Lehre im Allgemeinen festgestellt ist, werden durchaus unschicklich noch im Besondern die Lehren widerlegt, welche die Seele für eine besondere Art der Körper halten (p. 31.). Für die Christen, meint Nemesius auch, bedürfe es der Beweise nicht, wo die Schrift deutlich spreche. Ib. p. 55.

1) Besonders auffallend ist die Willkür, wenn Nemesius die verschiedensten Eintheilungen der Seelenvermögen nebeneinanderstellt ohne etwas zu entscheiden, außer daß er einen Grund des Panätius gegen die stoische Eintheilung vorbringt. Vergl. c. 5 fin.; c. 14; 15; 26.

2) Der Satz z. B., daß die Dämonen von Natur wissen, widerspricht offenbar seinen Principien. C. 1 p. 19 sqq. Ganz isolirt borgt er aus der Kirchenlehre den Satz, daß nach dem Tode für uns keine Vergebung der Sünde sei.

Einige Sätze seiner Lehre werden hinreichen, um die Zusammensetzung seiner eklektischen Denkweise zu bezeichnen. Für sein Verfahren oder vielmehr für die Denkweise seiner Zeit ist es charakteristisch, daß er nicht selten auf die Erkenntniß, welche von Natur uns beiwohne, sich beruft, eine Weise, welche aus stoischer Lehre stammt, aber auch mit der Lehre des Aristoteles, daß wir die Grundsätze der Wissenschaften ohne Beweis wissen, sich vereinigen läßt. So sollen wir eine Erkenntniß davon, daß die Vorsehung auch das Einzelne bedenke, von Natur haben, weil wir alle in der Noth zum Gebet uns wenden [1]; ebenso nicht weniger, daß ein Gott ist, sollen wir von Natur wissen, d. h. so, daß ohne Lehre der Gedanke Gottes allen Menschen beiwohne [2]. Auch der Begriff der Freiheit sei allen Menschen von Natur eingepflanzt, weil alle Gesetze aufstellen, ermahnen und zum Guten antreiben, loben und tadeln [3]. Man sieht, daß dieses Verfahren auf die allgemein verbreitete Denkweise sich beruft. Es gehört wesentlich der gemeinverständlichen Weise des Nemesius an; aber unstreitig geht diese weiter, als die Stoiker, welche doch in einer ähnlichen Richtung sich bewegten, gebilligt haben würden, weiter auch, als Aristoteles den Gebrauch wissenschaftlicher Grundsätze verstattet hatte, wenn Nemesius erklärt, daß wir überhaupt das Wesen des Übersinnlichen entweder durch Lernen oder durch physischen Gedanken uns zur Erkenntniß brächten; denn es komme uns nicht durch eine

1) C. 44. p. 176.
2) C. 13 p. 92.
3) C. 39 p. 151.

vorausgehende sinnliche Vorstellung zum Bewußtsein [1]. Gewiß ist dies nicht unbedenklich, daß wir das Übersinnliche nicht durch Hülfe des Sinnlichen erkennen sollen. Nemesius aber verknüpft in seinem Satze die beiden Quellen der höhern Erkenntniß, welchen er vertraut, die göttliche Offenbarung, welche uns durch Lehren und Lernen zukommt, und die allgemeine Vorstellungsweise der Menschen, welche er mit dem Namen des physischen Gedankens schmückt. Er hat es auf eine Belehrung der Christen abgesehn, welche, wo sie der Erfahrung sich nicht anschließt, der Lehre der Kirche und den allgemein verbreiteten Grundsätzen der damaligen Wissenschaften entnommen werden soll. Aus diesen wird er seine Beurtheilung der Erscheinungen schöpfen.

Nun ist es auffallend, wie er in diesem Sinne den Begriff des Menschen, den Gegenstand seiner Untersuchung, sich entwickelt. Nachdem er den Menschen für ein vernünftiges Geschöpf erklärt hat, sucht er seine unterscheidenden Merkmale zu bestimmen. Da findet er, daß er von allen übrigen vernünftigen Geschöpfen dadurch sich auszeichne, daß er für seine Sünden Vergebung und für seinen Leib Auferstehung und Unsterblichkeit empfangen kann. Die erste Eigenthümlichkeit des Menschen sucht er sich dadurch begreiflich zu machen, daß die gefallenen Engel zwar mit Recht keine Verzeihung der Sünde empfingen, weil sie keine Entschuldigung hätten, denn sie würden durch keine körperliche Bedürfnisse, durch keine Lust und Unlust zum Bösen verleitet, daß die Menschen aber eine

1) C. 13 p. 92. *οὐ γὰρ ἐκ προηγησαμένης φαντασίας ἡ τῶν νοητῶν ἀνάληψις, ἀλλ' ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας.*

solche Entschuldigung hätten und daher auch Verzeihung erhalten dürften 1). Wir sehen hieraus, wie wenig die Augustinische Lehre von Schuld und Gnade in die morgenländische Kirche eingedrungen ist 2). Die Lehre von der Auferstehung des Leibes knüpft sich ihm daran an, daß die Seele des Menschen als Substanz unsterblich ist, daß aber Seele und Leib zusammengehören, so daß jeder Leib seine für ihn passende Seele und jede Seele ihren passenden Leib erhalten muß 3). Die Erklärung des Menschen, welche nun hieraus fließt, hat unstreitig einen durchaus kirchlichen Charakter. Sie setzt das Vorhandensein der Engel und zwar auch böser Engel, die Vergebung der Sünden und die Auferstehung des Leibes voraus. Nemesius stellt aber dicht neben diese Erklärung eine andere, welche aus der alten Philosophie geflossen ist. Ihr zufolge ist der Mensch ein vernünftiges Thier, welches sterblich, der Wissenschaft und der Künste fähig ist 4). Daß der Mensch durch seine Vernunft von den übrigen Arten sterblicher Wesen unterschieden werde, rechtfertigt er besonders dadurch, daß die übrigen Thiere zwar auch vernunftähnliche Werke und Lebensweisen zeigen, aber eine jede Art in derselben Weise und nach einem nothwendigen Gesetze, woraus folge, daß nur die Natur in

1) C. 1 p. 19 sqq.

2) Freilich nimmt Nemesius an, daß erst durch das Böse die dem Menschen unterworfene Natur gegen ihn aufsätzig geworden (ib. p. 15; p. 26.); aber offenbar nicht in dem Umfange, in welchem Augustinus dies durchgeführt hatte, wie das Vorhergehende zeigt.

3) Ib. p. 21; c. 2 p. 52; p. 54.

4) C. 1 p. 21.

ihnen wirksam sei, aber nicht die Vernunft, welche ihrem Wesen nach frei die verschiedensten und entgegengesetztesten Weisen des Lebens annehmen kann[1]. Den Zusatz in der Begriffserklärung aber, daß der Mensch der Künste und Wissenschaften fähig sei, hält er deswegen für nöthig, weil man auch Dämonen annehme, welche sterblich, wie die Menschen wären, auch wie diese eine Erkenntniß hätten, aber doch nur von Natur[2]; gleichsam als wenn dies eine Vernunft wäre, aber doch gegen das so eben Gesagte ohne freie Entwicklung. Sehr bemerkenswerth ist es nun, daß Nemesius dieser letzten Erklärung des Menschen vor der andern, welche er aus der kirchlichen Lehre gezogen hat, doch bei weitem den Vorzug giebt; denn allen seinen Folgerungen und Eintheilungen liegt fast nur sie zum Grunde. Es fließt dies aber natürlich daraus, daß seine weitern Entwicklungen es nur beiläufig mit der Kirchenlehre zu thun haben, vorherrschend dagegen an die alte Philosophie sich anschließen.

Seltsam jedoch, wenn wir die allgemeinen Begriffe überdenken, von welchen er im Aufbau seines Werkes ausgeht und welche in der That den lockern Faden seiner Unterscheidungen und Eintheilungen zusammenhalten, so will es uns bedünken, als läge noch ein ganz anderer Begriff vom Menschen ihm im Hintergrunde seiner Seele,

---

1) C. 1 p. 58. ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν· ὅθεν οὐχ ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσιν ἔργον ἀνθρώποις, ὡς ἑκάστῳ εἴδει τῶν ἀλόγων ζῴων· φύσει γὰρ μόνῃ ταύτῃ κινεῖται· τὰ δὲ φύσει ὁμοίως παρὰ πᾶσίν ἐστιν, αἱ δὲ λογικαὶ πράξεις ἄλλαι παρ' ἄλλοις καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταὶ παρὰ πᾶσιν.

2) C. 1 p. 21.

als jene, welche er offen an den Tag legt. Eine Vergleichung jener beiden Begriffserklärungen kann uns schon davon überzeugen, daß die letztere, welche er vorzugsweise gebraucht, doch nicht gar zu viel bedeute. Er sieht den Menschen für vernünftig an und findet dabei mehrere Zusätze nöthig, um ihn von Engeln und Dämonen zu unterscheiden. Das Wesen der Vernunft wird alsdann in der Freiheit des Willens gefunden; er legt also auch den Engeln und Dämonen Freiheit des Willens bei, und in der That dieser Begriff der Freiheit des Willens ist ihm ein Hauptpunkt für alle seine Untersuchungen. Der Abschluß seines Buches, fast die Hälfte des Ganzen, beschäftigt sich nur mit ihr; ziemlich kurz und nur wie nebenbei wird alles behandelt, was sonst noch über die Vernunft vorkommt; Hauptbestreben aber ist es den Begriff der Freiheit trotz der Natur, trotz der Vorsehung zu retten. Aber welche Freiheit schreibt er nun den übrigen vernünftigen Wesen zu außer dem Menschen? Man möchte zweifeln, ob er die Dämonen für Substanzen ansieht, da er ihnen die Unsterblichkeit abspricht, obgleich alle Substanzen unsterblich sein sollen; aber noch fraglicher ist es mit ihrer Freiheit bestellt; denn sie sollen ja von Natur wissen, was sie wissen. Ob sie auch Freiheit zur Wahl des Guten oder Bösen haben sollen, davon ist gar nichts gesagt, wenn gleich Nemesius die Freiheit als etwas ansieht, was ohne diese Wahl nicht sein kann [1]). Die Engel haben nun wohl Freiheit zum Guten und zum Bösen; denn sie können fallen, oder auch zu Gott sich wenden;

---

1) C. 41 p. 156 sq.

aber ihre Freiheit ist doch sehr beschränkt; nur einmal können sie wählen, nachdem sie aber gefallen, ist ihnen jeder Weg zur Vergebung oder zum Guten abgeschnitten. Nur dem Menschen bleibt die Freiheit der Wahl wenigstens durch sein ganzes irdisches Leben. Wollten wir also den Nemesius streng an seinem Begriff festhalten, so würden wir zu dem unerwarteten Ergebniß gelangen, daß Vernunft gegenwärtig in der Welt nur dem Menschen zukomme, ja daß sie ihm nur zukomme während seines Lebens auf der Erde und in diesem seinem Zustande im vergänglichen Leibe, wie denn auch dieses irdische Dasein des Menschen den eigentlichen Gegenstand der Schrift des Nemesius ausmacht. Doch so weit sind unstreitig seine Folgerungen nicht gegangen. Engel und Dämonen erwähnt er nur nebenbei. Wie er mit ihren Begriffen sich abfinden mochte, darüber verräth er seine Gedanken nicht. Aber auf jeden Fall erweckt es doch kein günstiges Vorurtheil für jene Begriffsbestimmungen über den Menschen, daß er in ihnen auf Unterschiede Rücksicht nimmt, welche er nur oberflächlich entwickelt hat.

Jedoch auch abgesehen hiervon zeigt sich deutlich in der Betrachtungsweise des Nemesius ein noch viel tiefer greifender Begriff des Menschen, als der in jenen Erklärungen ausgedrückte. Er eröffnet seine Untersuchungen, nachdem er manches über Meinungen der Philosophen beigebracht hat, was ziemlich bunt umhergestreut ist und nichts Wesentliches zur Sprache bringt, mit einer Betrachtung über die Zusammensetzung der Welt. Hierbei ist ihm die Hauptsache, welche er nach Anleitung der Aristotelischen Lehre durchführt, daß die Welt eine zusammenhängende Einheit bilde, welche so verbunden sei,

daß durch allmälige Übergänge aus der einen Stufe des Daseins in die andere, vom Tiefern zum Höhern aufsteigend, Alles mit Allem verwandt und befreundet sich zeige. Nicht allein die lebendigen Individuen wären so zu einem Ganzen verbunden, daß ein Glied dem andern sich anschlösse und Unempfindliches mit Empfindlichem sich vereinigte, sondern auch das Ganze hänge so durch seine Arten und Gattungen zusammen, daß überall Übergänge sich nachweisen ließen, durch welche die eine Art oder Gattung mit den andern verbunden würde. So verbände der Magnet die leblose Natur mit der lebendigen, indem er das Eisen gleichsam wie seine Nahrung an sich zöge, so machten die Zoophyten den Übergang aus der Pflanzenwelt in das thierische Leben und in der thierischen Welt gäbe es wieder eine Menge von Stufen, durch welche die niedern Grade des Lebens mit den höhern verbunden würden. Auch den Unterschied zwischen dem thierischen und dem vernünftigen Leben betrachtet er nicht als einen schroffen Gegensatz, als wenn die Welt plötzlich in ein ganz fremdartiges Gebiet übersetzte, indem sie das Vernünftige dem Unvernünftigen anfügte, sondern die Kunsttriebe der unvernünftigen Thiere, ihre List, ihr Verstand in allerlei Art von Werken bezeugen ihm, daß hier nicht minder allmälige Übergänge angebahnt sind. So gelangen wir zum Menschen. Dieser aber erscheint ihm nun als das Mittelglied zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen. Durch seinen Körper gehört er dem letztern an, durch seine Vernunft dem erstern [1]).

---

1) C. 1 p. 10 sqq.

Ein solches Wesen mußte werden, damit nicht die beiden Theile der Welt, Sinnliches und Übersinnliches, gleichsam auseinanderfielen [1]). Wir sehen, Nemesius sucht in der Erfahrung seine Stützen für diese Lehre und er schließt daher auch aus dieser Einheit der Welt, wie er sie findet, auf die Einheit Gottes. Aber der Nachweis in der Erfahrung ist natürlich unvollständig; seine Weltansicht sucht deswegen eine tiefere, eine philosophische Grundlage zu gewinnen und er schließt nun auch umgekehrt von dem Schöpfer auf die Einheit und den ununterbrochenen Zusammenhang der Welt. So stehen ihm Einheit des Schöpfers und Zusammenhang der Welt in einem nothwendigen gegenseitigen Verhältnisse zu einander [2]). Alles, was möglich ist, sollte in dieser Welt werden, damit ihr nichts fehlte [3]). Dieser Satz wird in dem Sinne genommen, daß alle Grade des Daseins erschöpft werden müßten zur Vollständigkeit der Welt. Es ist derselbe Satz, welcher auch dem Begriffe des Augustinus von der Schönheit der Welt zum Grunde lag. In ähnlicher Weise sagt auch Nemesius, der Schöpfer habe die Welt harmonisch zusammengefügt, hauptsächlich aber durch den Menschen,

---

1) Ib. p. 14. *νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὁρατῆς ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἀμφοτέρων, ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλότριον αὐτὸ ἑαυτοῦ. ἐγένετο οὖν τὸ συνδέον ἀμφοτέρας τὰς φύσεις ζῶον, ὁ ἄνθρωπος.*

2) Ib. p. 11. *ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν. ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.*

3) Ib. p. 25. *ἵνα μηδὲν ἐλλίπῃ τῇ κτίσει τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι.*

welcher den Hauptgegensatz in der Welt zwischen Vernünftigem und Natürlichem, Unsterblichem und Sterblichem, Unkörperlichem und Körperlichem, mit einem Wort zwischen Himmel und Erde in sich vereinigt [1]).

Liegt nun hierin nicht eine bei weitem schönere und, wie es scheint, auch wissenschaftlicher begründete Begriffserklärung des Menschen, als jene früher erwähnten? Dies ist die Eigenthümlichkeit des Menschen, durch welche er sich vor allen übrigen Dingen der Welt auszeichnet, daß er die Mitte der Welt einnimmt und die beiden großen Gegensätze des Seins vereinigt. Seine Stelle in der Welt bezeichnet sein Wesen. Er ist eben deswegen das Bild der ganzen Welt, weil er alle Gegensätze in sich vereinigt und alles in sich abspiegelt, was sonst noch der Welt angehört, und mit Recht wird er deswegen die kleine Welt genannt, welche aber auch zugleich, unstreitig weil die Vernunft im Menschen ist, als Bild und Ähnlichkeit Gottes angesehn werden muß [2]). Daher erklärt sich auch Nemesius entschieden für die Meinung, daß die Welt nur zum Besten des Menschen sei. Dies ist die Lehre der Hebräer. Denn alles, was ist, ist entweder seinetwegen oder eines andern wegen; seinetwegen jedoch nur, wenn es vernünftig ist; denn die unvernünftigen Dinge zeigen überall, daß sie zu dienen bestimmt sind; am offenbarsten ist dies am Menschen, dem Spiegel aller

---

1) Ib. p. 13. *καὶ οὕτω πᾶσι πάντα μουσικῶς συνήρμοσε καὶ συνέδησε καὶ εἰς ἓν συνήγαγε τά τε νοητὰ καὶ τὰ ὁρατὰ διὰ μέσου τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως.* Körperliches und Unkörperliches p. 11; Sterbliches und Unsterbliches p. 15.

2) Ib. p. 26.

Dinge, indem die unvernünftigen Bewegungen seiner Seele nur zum Dienste der Vernunft gut sind, sonst aber nur Böses bewirken [1]); von den vernünftigen Geschöpfen kann jedoch allein der Mensch als Zweck der unvernünftigen Schöpfung angesehen werden; denn die Engel bedürfen ihrer nicht und die Erfahrung zeigt deutlich, wie alle Dinge der Welt theils unmittelbar, theils mittelbar mit unserm Leben verbunden sind. Daher soll der Mensch über die ganze Natur als Herscher gebieten [2]). Nemesius vergißt auch nicht hierbei auf die Erhabenheit der menschlichen Natur aufmerksam zu machen, welche auch daraus hervorleuchte, daß Gott ihretwegen Mensch geworden. Alles ist des Menschen wegen, Himmel und Erde; alles beherscht er und seine Gedanken ermessen die ganze Welt [3]). Aus dieser Stellung des Menschen zur ganzen Schöpfung geht es denn auch hervor, was in den andern Begriffserklärungen vorausgesetzt wurde, daß dem Menschen Freiheit zukommt. Sie liegt in seiner Stellung zur übrigen Welt; denn in der Mitte stehend zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen hat er die Wahl zwischen beiden, und wenn er dem Körperlichen oder Unvernünftigen sich zuwendet, wird er diesem ähnlich und fällt dem Schlechten zu, wenn er aber der Tugend und Frömmigkeit oder der Beschauung (θεωρία) sich ergiebt, wird er des Guten theilhaftig [4]).

---

1) Ib. 24.

2) Ib. p. 21 sqq.

3) Ib. p. 26.

4) Ib. p. 14. Nemesius setzt Tugend und Frömmigkeit einander entgegen wie das Niedere dem Höhern; jene hat es mit dem Be-

Wenn wir diesen Begriff vom Menschen betrachten, wie ihn Nemesius erklärt, so werden wir nicht leugnen können, daß er für eine Philosophie durchaus schicklich ist, welche ihren Standpunkt in der Betrachtung des Menschen nimmt. Denn wenn eine solche nicht etwa von vornherein darauf sich beschränken will nur Vorstellungen des Menschen zu entwickeln, ohne entweder auf die Prüfung ihrer Wahrheit einzugehn oder das Bewußtsein des Menschen für das Bewußtsein der Welt zu erklären, so muß sie den Menschen als Mittelpunkt und Spiegel der ganzen Welt betrachten, damit sie in ihm den rechten Standpunkt für die Wissenschaft und die rechte Erkenntniß aller Dinge und Verhältnisse finden könne. Mag es daher nur in einem unbewußten Triebe geschehn sein, so hat doch Nemesius sehr richtig den Gesichtspunkt bezeichnet, von welchem die Anthropologie ausgehn müßte, wenn sie in philosophischem Sinne bearbeitet werden sollte oder könnte. Doch werden wir auch nicht verkennen, daß ihm dieser Gesichtspunkt von den frühern Entwicklungen der christlichen Theologie an die Hand gegeben wurde. Eine Philosophie, welche fast nur für die kirchliche Theologie ausgebildet wurde, mußte die Allgemeinheit des philosophischen Gedankens mehr und mehr aufgeben und dagegen die Betrachtung des Menschlichen zum Mittelpunkte der

---

herschen des Körperlichen zu thun, diese aber nur mit der Seele. Der Frömmigkeit aber setzt er die θεωρία ohne weiteres zur Seite, wie denn überhaupt das Theoretische bei ihm ein entschiedenes Übergewicht über das Praktische hat, welches ebenso sehr dem Einflusse der Aristotelischen Lehre, als der christlichen Ansicht von der Anschauung Gottes als dem letzten Ziele der Vernunft zuzuschreiben ist. Vergl. c. 18 p. 105; c. 19 p. 106 sq.; c. 41 p. 157.

Untersuchung machen, wenn sie nicht gar auf Psychologie des Menschen sich beschränken wollte; hiervon aber wurde Nemesius durch die Neigung zurückgehalten, welche er für die Untersuchung der Natur hegte.

In dem Begriffe des Menschen liegt nun, wie gesagt, die Verbindung des Übersinnlichen mit dem Sinnlichen; jenes aber ist dem Nemesius die Seele, dieses der Körper. Denn die Seele ist unkörperliche, untheilbare Substanz, wie Nemesius nach Neu-Platonischem Muster zu beweisen sucht; der Körper dagegen theilbar, veränderlich und durch die Sinne wahrnehmbar. Durch die Seele muß er zusammengehalten werden [1]). Dabei kommt nun die Verbindung des Körpers mit der Seele in Frage, welche Nemesius ebenfalls nach der Lehre der Neu-Platoniker zu lösen sucht. Die Verbindung geschieht ohne Mischung beider, indem dies die Natur des Übersinnlichen ist, daß es durch die Vereinigung mit einem Andern nicht wie das Körperliche eine Veränderung erleidet, sondern dasselbe bleibt und nur in seinen Thätigkeiten verändert wird. So wird auch die Seele in ihrem Wesen durch die Verbindung mit dem Körperlichen nicht im Geringsten verändert. Es stimmt sogar in der Ausdrucksweise mit den Lehren des Plotinus überein, wenn Nemesius sagt, die Seele werde nicht vom körperlichen Raum umfaßt, sondern sei in übersinnlichen Räumen, entweder in sich oder in dem darüberliegenden Übersinnlichen; in sich, wenn sie überdenke, in der Vernunft, wenn sie das Vernünftige erkenne; wenn von ihr aber gesagt werde, daß sie im

1) C. 2 p. 29 sqq.

Körper sei, so bedeute das nicht, sie sei im Körper wie in einem Ort, sondern es bezeichne nur ein Verhalten derselben, daß sie dem Körper gegenwärtig sei, so wie von Gott gesagt werde, er sei in uns; nur eine Neigung und Stimmung der Seele sollte es ausdrücken, ein Gebundensein der Seele durch den Körper, so wie der Liebende von der Geliebten gebunden wird [1]. Auf denselben Begriff einer übersinnlichen Substanz beruht denn auch, wie schon angedeutet wurde, seine Behauptung der Unsterblichkeit der Seele. Denn das Übersinnliche verändert sich der Substanz nach nicht und kann also auch nicht vergehen [2]. Wie mißlich jedoch diese Lehre von der Seele ist, das giebt sich dadurch zu erkennen, daß Nemesius von ihr zur Behauptung der Präexistenz der Seele geführt wurde. Er bestreitet den Creatianismus, weil alles, was eine zeitliche Entstehung hat, auch vergänglich und sterblich sein müsse, und weil die Schöpfung unvollständig sein würde, wenn noch fortwährend Seelen geschaffen werden sollten [3]. Er verwirft auch den Traducianismus, weil, wenn die Seele durch Erzeugung aus andern Seelen entstehen sollte, sie auch ebenso dem Vergehen ausgesetzt sein würde, wie alles, was nur ein Werk der Erzeugung und der Vorsehung, aber nicht der Schöpfung ist, oder

---

1) C. 3 p. 59. ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ᾽ ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Diese Stelle ist, wie ich meine, aus dem Plotin entnommen.

2) Ib. p. 56 sqq.

3) C. 2 p. 45 sq.

zur Erhaltung des bestehenden Geschlechts in den vergänglichen Individuen, aber nicht zur Entstehung aus dem Nichts gehört[1]. Dagegen hält er den Grundsatz fest, daß alles Übersinnliche und also auch die Seele ewig sei[2], und verfällt dadurch in die Lehre, welche Augustinus den Verfechtern der Unsterblichkeit unter den heidnischen Philosophen vorgeworfen hatte, daß die Ewigkeit der Seelen nicht allein in die Zukunft, sondern auch in die Vergangenheit reiche. Die Lehre von der Seelenwanderung beschränkt er nur in der Weise, daß sie den feststehenden Unterschieden der Arten und Gattungen nicht widersprechen dürfe; deswegen könne die menschliche Seele nicht in Körper unvernünftiger Thiere wandern[3]. Das zeitliche Entstehen der Dinge wird dadurch auf das Sinnliche beschränkt.

Wenn wir annehmen, daß Nemesius diese seine Ansicht von der Seele und dem Übersinnlichen [illegible] sich entwickelt habe, so muß es auch seine Meinung gewesen sein, daß die übersinnliche Welt ewig sei, wie dies Origenes behauptet hatte. Die sinnliche Welt aber läßt er [illegible]

1) Ib. p. 46 seq.

2) Ib. p. 45. πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν.

3) Ib. p. 50 sq. Er folgt hierin dem Jamblichus und hält dies auch für Lehre des Platon. Auch auf den Moses beruft er sich, wenn er behauptet, daß die Seele, wie alles Übersinnliche, keine Entstehung habe. Ib. p. 43. τὴν γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσιν ὑπογράφων οὐκ ἐν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῶν νοητῶν ῥητῶς ἔφησεν ὑποστῆναι φύσιν. Dies ist eine sehr verbreitete Vorstellung dieser Zeiten, daß Moses nur von der Schöpfung der sinnlichen Welt handele, die übersinnlichen Dinge aber von Ewigkeit her geschaffen seien.

zwar der unbedingten Herrschaft des Schöpfers, so daß er mit ihr schalten könne nach Belieben und nicht einmal durch die Gesetze gebunden, welche er selbst in ihre Bewegungen gelegt hatte; denn dies beweisen die Wunder und unser Vertrauen zum Gebete [1]; aber nicht so unbedingt dachte er sich die Abhängigkeit der übersinnlichen Wesen von Gott, weil ihnen Freiheit zukommt. So dachte er sich auch das Verhältniß der Dinge zur schöpferischen Thätigkeit Gottes anders für die sinnlichen, als für die übersinnlichen Geschöpfe. Beide sind zwar aus dem Nichts geschaffen worden [2], so wie aber jene ein Ende haben in der Zeit, so haben sie auch ihren Anfang in der Zeit erhalten; diese dagegen haben weder Anfang, noch Ende [3]. Indem Nemesius die Aristotelische Erklärung annahm, daß Gott das erste Bewegende selbst ohne Bewegung sei [4], scheint er daraus die Folgerung gezogen zu haben, daß Gott von Ewigkeit her bewegen oder schaffen müsse, wenn auch nicht die sinnlichen Dinge. So sehen wir, daß Meinungen jetzt wieder auftauchten, welche schon in der frühern Zeit überwunden zu sein schienen. Sie kamen im Gefolge der alten Philosophie, besonders der Neu-Platonischen Lehre und der Aristotelischen Physik, welche die Neu-Platoniker sich angeeignet hatten. Zwar die christliche Schöpfungslehre wollte man nicht aufgeben; aber man glaubte sie mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt

---

1) C. 38 p. 146.
2) C. 2 p. 46.
3) L. l.; c. 38 p. 148.
4) C. 18 p. 105.

vereinigen zu können, wenn man sich nur entschlösse die zeitliche Entstehung der Dinge nur von der sinnlichen, die Ewigkeit nur von der übersinnlichen Welt gelten zu lassen. Um so eher mochte man bei einem solchen Versuch Christenthum und alte Philosophie mit einander zu versöhnen sich beruhigen, je weniger Bedenken die gegenwärtigen Menschen fanden übersinnliche und sinnliche Dinge fast wie zwei getrennte Hälften der Schöpfung zu betrachten.

Den Einfluß des Aristoteles finden wir außer in diesem Punkte und in den physischen Lehren, welche übrigens wenig Merkwürdiges darbieten, vielmehr fast nur in todter Überlieferung übertragen werden, besonders auch noch in der Lehre von der Freiheit. Wir sehen, daß dies der zweite Punkt ist, welcher im Begriffe des Menschen liegt. In der Mitte stehend zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen hat er sich zu entscheiden, nach welchen von beiden Seiten er sich wenden will. Das ist seine Freiheit. Wenn er für das Übersinnliche sich entscheidet, so gebraucht er seine Vernunft, von den sinnlichen Dingen sich abwendend und mit Gott sich verbindend, worin wir die Frömmigkeit und die theoretische Thätigkeit erkennen müssen. Diese Entwicklungen der Vernunft sind ohne Leiden mit vollkommener Lust verbunden, das Höchste, was die Seele vermag. Doch findet Nemesius auch in der praktischen Thätigkeit der vernünftigen Seele, welche die vier weltlichen Tugenden erzeugt, eine solche Freiheit, welche über das Sinnliche sich erhebt, obgleich sie dem Körperlichen sich zuwendet, obgleich sie nicht frei von Leiden ist, sondern nur mit Mäßigung der Leidenschaften wirkt; denn der Tugendhafte wird doch von den leiden-

schaftlichen, sinnlichen Bewegungen der Seele nicht gefangen, sondern weiß sie zu beherschen [1]). Aber die menschliche Seele kann sich auch nicht weniger dem Sinnlichen zuwenden und alsdann wird sie schlechter, vom Körperlichen beherscht. Merkwürdig ist es nun, daß der Beweis dafür, daß etwas in unserer Gewalt sei, doch eben von dieser Seite unseres Lebens hergenommen wird, wo wir vom Körperlichen beherscht werden und in der Sklaverei desselben sein sollen. Nemesius nemlich folgt doch der christlichen Richtung in der philosophischen Untersuchung in so weit, als er, indem er die Freiheit des Willens feststellen will, die Schwierigkeiten hauptsächlich in der Frage findet, wie sie mit der göttlichen Vorsehung sich vereinigen lasse. Da dient ihm nun das Vorhandensein des Bösen zum Beweis. Er findet alles, so weit es von Gott ausgeht, gut und lobenswerth; von einem gütigen Gott geschaffen, von ihm durch die Vorsehung beherscht [2]),

---

1) C. 19 p. 106. *καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν, ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάψας θεῷ· ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς (αὐτοῖς?) καὶ οὐχ ὑπερβάλλων οὐδὲ αἰχμαλωτιζόμενος ὑπ᾽ αὐτῶν, ἀλλὰ μᾶλλον κρατῶν αὐτῶν.* Die ethischen Tugenden sind nemlich nach dem Aristoteles *ἐν μεσότητι τῶν παθῶν.* C. 32 p. 130. Vergl. c. 1 p. 14 und was oben zu dieser Stelle angeführt wurde. Das theoretische Denken ist ohne Bewegung und also besser als das praktische, welches mit Bewegung verbunden ist. C. 18 p. 105. Im Theoretischen soll auch keine Verbindung mit dem Körperlichen stattfinden: aber dennoch wird die Thätigkeit des Verstandes überhaupt an das Organ der mittlern Gehirnhöle und des *ψυχικὸν πνεῦμα* in ihr gebunden. C. 12 p. 91. Dies ist eine Inconsequenz des eklektischen Verfahrens.

2) Einen großen Werth legt Nem. auf den Unterschied zwischen



würde es Gotteslästerung sein, wollten wir nicht dabei uns zufrieden geben. Eine Ausnahme aber macht das Böse und was in unserer Gewalt ist; von dem ist keine Rede, wenn wir alles schön finden, sondern nur von den Werken der Vorsehung und dem, was nicht in unserer Gewalt ist [1]. Da ist vor allen Dingen von dem Bösen anzuerkennen, daß wir es Gott nicht zuschreiben können; aber auch nicht der Nothwendigkeit oder dem Schicksal oder der Natur oder dem Zufall, sondern wir müssen es uns zuschreiben, und es darf daher nicht gezweifelt werden, ob etwas in unserer Gewalt sei [2]. Allein hierbei bleibt Nemesius nicht stehn. Die Freiheit zum Bösen dient ihm nur dazu überhaupt zu beweisen, daß etwas in unserer Gewalt sei. Auch die guten Handlungen aber werden nicht von der Vorsehung beherscht, sind nicht Gottes Werke in uns, sondern sind nur in unserer Gewalt; denn die Vorsehung bezieht sich nur auf die Dinge, welche nicht in unserer Gewalt sind [3]. Wir sehen, wie weit

---

Schöpfung und Vorsehung, was mit seiner Freiheitslehre zusammenhängt. C. 2 p. 46; c. 42 p. 163 sqq.; c. 44 p. 170; 180.

1) C. 44 p. 180. ὅταν δὲ λέγωμεν πάντα καλῶς γίνεσθαι, δῆλον ὡς οὐ περὶ τῆς κακίας τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν ἔργων καὶ παρ᾽ ἡμῶν γινομένων τὸν λόγον ποιούμεθα, ἀλλὰ περὶ τῶν τῆς προνοίας, τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὄντων.

2) C. 39 p. 150.

3) C. 44 p. 170. ἡ δὲ πρόνοια τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν. Ib. p. 180 s. oben. Man vergl. auch c. 44 p. 153 sq., besonders p. 154. μικτῶν δὲ ὄντων τῶν γινομένων ποτὲ μὲν κατὰ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἀποβήσεται, ποτὲ δὲ κατὰ τὸν τῆς προνοίας λόγον, ποτὲ δὲ κατ᾽ ἀμφότερα. — — καὶ μὴ τὴν πρόνοιαν πάντως αἰτίαν εἶναι τῶν τοιούτων.

Nemesius von der Augustinischen Lehre entfernt ist; wir sehen es noch mehr, wenn wir bemerken, daß von den Wirkungen des heiligen Geistes in uns bei ihm keine Rede ist und daß die Werke der göttlichen Vorsehung nach allem, was er darüber äußert, nur auf äußere Dinge sich beziehn, daß namentlich der Gute belohnt, der Böse bestraft werde. Zwar vertheidigt er tapfer die Lehre von der Vorsehung über alles Besondere gegen den Plotin und den Aristoteles, welche ihm sie zu beschränken oder nur die Vorsehung über das Allgemeine übrig zu lassen scheinen; denn wer das Einzelne aufhebe, der hebe damit auch das Allgemeine auf [1]; aber zu dem Einzelnen scheint er das Wichtigste, unsern guten oder bösen Willen, nicht zu rechnen, denn von einer innern Wirksamkeit Gottes in der Umbildung unseres Willens weiß er uns nichts zu sagen [2]. Der Wille, indem er ihm als frei erscheint, scheint ihm auch unabhängig von Gott sein zu müssen. Alle diese Untersuchungen über die Freiheit des Willens schließen sich ihm aber an Aristotelische Lehre an, und schon daraus kann man abnehmen, daß sie nicht zu tief eindringen werden, da dieser Theil der Lehre von Aristoteles am wenigsten ausgebildet worden ist. Wie Aristoteles räumt auch Nemesius dem Zufall manches ein und sogar

1) C. 44 p. 167 sqq.; p. 173. τῶν κατὰ μέρος πάντων διαφθειρομένων καὶ τὰ καθόλου διαφθαρήσεται· ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος πάντων τὸ καθόλου συνίσταται.

2) Oben haben wir eine Stelle angeführt, wo vom θεὸς ἐν ἡμῖν die Rede ist, aber nur ganz beiläufig und nicht im eigentlichen Sinne. Nach seiner Lehre ist alles Psychische und Vernünftige in unserer Gewalt und steht nicht unter Gottes Vorsehung. C. 42 p. 152 sq.

die Schöpfung erscheint ihm als etwas Willkürliches und Gesetzloses, so wie die Wunder, welche Gott wirkt[1]. In derselben Weise denkt er sich auch den Willen als etwas durchaus Unentschiedenes und gegen alle Bestimmungen Gleichgültiges. Er führt ihn darauf zurück, daß es etwas gebe, was in gleicher Weise nach entgegengesetzten Seiten möglich sei, so daß wir sowohl das Eine als das Andere wählen könnten und unsere Vernunft, die Quelle der Handlung, den Ausschlag nach der einen oder der andern Seite geben müßte[2]. Man muß gestehn, diese willkürliche Freiheit, welche gleichgültig zwischen den Gegensätzen schwebt, sie scheint wenig dazu geeignet das zu leisten, wozu sie nach der Lehre des Nemesius bestimmt ist, nemlich Sinnliches und Übersinnliches zu verfestigen und so die Einheit der Welt herzustellen; vielmehr indem es ihr freigegeben wird dem Übersinnlichen oder dem Sinnlichen ganz sich zu ergeben, muß sie uns als eben so geschickt erscheinen das Band der Welt aufzulösen, als es zu knüpfen.

2. Aeneas von Gaza.

Wie in dieser Zeit das Eindringen der heidnischen Philosophie die alten Fragen von der Ewigkeit der Welt, von dem frühern Leben der Seele u. dgl. mehr von

1) C. 38 p. 147.

2) C. 40 p. 152. ἡ βουλὴ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων. — — ἐπίσης δέ ἐστιν ἐνδεχόμενον, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ· ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως.

neuem vorzunehmen zwang, darüber geben noch ein Paar andere Schriftsteller Zeugniß, Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene, deren Schriften fast das Einzige darbieten, was wir von ihnen wissen. Auch hierin sind sie dem Nemesius vergleichbar; aber sie stehen diesem darin nach, daß ihre Schriften von der spätern Zeit bei weitem weniger gebraucht worden sind. Dies findet darin seinen genügenden Grund, daß sie weniger Gelehrsamkeit zeigen und besonders die physischen Kenntnisse des Alterthums nicht, wie jene Schrift des Nemesius, in einen leicht faßlichen Auszug bringen. Sie beschäftigen sich nur mit allgemeinen philosophischen Fragen, nicht sehr tief eingehend, nur selten etwas Neues bringend, sind aber dennoch nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Zeit. Auffallend ist schon ihre zierliche Schreibart, eine unverkennbare Nachahmung der Platonischen Gespräche, und es ist merkwürdig genug, daß hierin diese Christen mehr leisteten, als alle die heidnischen Platoniker dieser Zeit, so weit wir wenigstens nach ihren noch erhaltenen Schriften urtheilen können. Die Heiden suchten beim Platon mehr den Inhalt, die Christen mehr die Form. Jedoch wenn wir finden, daß diese sich nicht scheuten in der Nachahmung des heidnischen Philosophen bei den Göttern zu schwören, dem Hermes Spenden zu versprechen und dergleichen mehr[1]), so muß man urtheilen, daß ihre Ohren

---

1) S. die Beispiele aus den Briefen des Aeneas bei Wernsdorf disp. de Aen. Gaz. ed. adorn. 11 p. XXIII vor der Ausg. v. Boissonade, welche ich citiren werde. Ähnliche Übertragungen heidnischer Ausdrücke finden sich auch im Theophrastus des Aeneas. Ganz wie die eleganten Italiener des 15 u. 16 Jahrh.

viel weniger keusch waren als die Ohren der alten Kirchenväter, und man darf vermuthen, daß auch von der Denkweise der alten Philosophie manches auf sie übergegangen sein möchte.

Aeneas von Gaza, Lehrer der Rhetorik, war in Ägypten in der Neu-Platonischen Philosophie von dem Hierokles unterrichtet worden, welcher lieber die Schriften des Platon und Aristoteles für verfälscht halten, als zugeben wollte, daß beide Philosophen mit einander in Streit wären [1]. Für die Christen, gegen welche die Übereinstimmung der Philosophie in ihren Lehren behauptet wurde, gab es kein solches Interesse den geschichtlichen Überlieferungen zu widersprechen. Aeneas von Gaza scheint aus dem Unterrichte des Neu-Platonikers nur die Verehrung des Platon gezogen zu haben, dessen Lehre er in besserer Übereinstimmung mit der christlichen Philosophie fand, als die Lehre des Aristoteles. Er schrieb ein Gespräch unter dem Titel Theophrastus ungefähr um das Jahr 487, aus welchem allein wir eine Kenntniß seiner Philosophie schöpfen können [2]. Wir finden in ihm die psychologische Richtung wieder, welche die christliche Lehre im Allgemeinen eingeschlagen hatte. Sein Hauptzweck ist die Lehre von einem frühern Leben der Seele zu bestreiten und die Unsterblichkeit der Seele, so wie die Auferstehung des Leibes zu behaupten. Durch diesen Zweck wird er aber auch auf andere Lehren der heidnischen Philosophie,

1) Phot. bibl. cod. 251 p. 750 Hoesch.

2) Außerdem sind noch Briefe von ihm vorhanden. Über das, was von seiner Person und seinen Schriften bekannt ist, s. Wernsdorf l. l.

besonders auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt geführt, welche er ebenfalls bestreitet.

Die Gründe des Aeneas sind doch nicht ganz ohne Eigenthümlichkeit. Denen, welche ein früheres Leben der Seele für nothwendig halten, weil nur daraus die Verschiedenheit der Schicksale sich erklären ließe, setzt er nicht allein entgegen, daß es auf die Verschiedenheit der äußern Schicksale nicht ankomme, weil sie weder Gutes, noch Böses gewährten; denn alles hange von dem Gebrauche der Freiheit ab, welche das größeste Geschenk der Gottheit, ohne welche keine Tugend sei [1]; auch beruft er sich nicht allein darauf, daß, wenn unsere Seele früher gelebt hätte, wir auch eine Erinnerung an ihre frühern Erlebnisse haben würden, sondern schärft diesen Grund noch dadurch, daß er bemerkt, wenn man annehme, daß die Seele in den Kämpfen dieses Lebens ihre Strafe empfangen sollte für frühere Übelthaten, so würde es widersinnig sein, wenn Gott nicht zugleich die Erinnerung ihrer frühern Thaten ihr verliehen hätte, damit sie wüßte, wofür sie gestraft würde und was sie daher künftig zu vermeiden hätte [2]. Doch sind solche neue Bemerkungen beim Aeneas von keinem großen Gewicht; er folgt meistens den Bahnen, welche schon von Andern eingeschlagen waren, und nur die Stellung, welche er zur ältern Philosophie einnimmt, scheint uns nicht ganz unbemerkt bleiben zu dürfen.

Mit der Frage nach der Entstehung der Seele hängt natürlich die Frage nach der Entstehung der Welt auf

---

1) Theophr. p. 21 sqq.

2) Ib. p. 17 sq.

das genaueste zusammen. Aeneas entscheidet sich für den Creatianismus. Das Sein der menschlichen Seelen vor ihrem Leben im Körper würde unnütz und überflüssig sein; denn der Mensch ist eins, ohne Körper kann er weder wirken, noch erkennen, was er besitzt; Unnützes aber und Überflüssiges macht der Schöpfer nicht, der vielmehr alles in der schönsten Ordnung hervorbringt; daher kann er auch die Seele nicht schaffen, ehe sie in diesen irdischen Leib herabsteigt [1]). So nimmt denn Aeneas eine fortwährende Schöpfung der Seelen an, welche Gott beliebt habe, um darin seine Kraft zu beweisen und die Philosophen zu beschämen, von welchen er vorherwußte, daß sie viele vernünftige Wesen, ja selbst die sinnliche Welt als anfangslose Götter verehren würden; er zeigt uns dadurch in der Gegenwart das Vergangene und beweist, daß jedes vernünftige Wesen vom Schöpfer seinen Ursprung habe [2]). Diese Lehre von der Schöpfung der Welt vertheidigt er nun gegen die Einwürfe der heidnischen Philosophen, welche mit dem Platonischen Systeme die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt verbinden wollten. Er verspottet diese Ausleger des Platon, welche das „Sie ist geworden" deuteten, als stände geschrieben: „Sie ist nicht geworden", und behaupteten, Platon hätte nur sagen wollen, Gott wäre die Ursache, welcher aber die Welt

1) Ib. p. 43. εἰ δ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τὴν μὲν ψυχὴν προϋπάρχειν, πολλῷ δ' ὕστερον τὸ σῶμα συμπεπλάσθαι φήσομεν, ἀργή τις ἦν πρὶν καταβῆναι καὶ περιττὴ χρόνον τοσοῦτον ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔδειξεν ἐνεργείᾳ τὴν δύναμιν, οὐδ' ἔγνω ὅπερ εἶχε.

2) Ib. p. 42 sq.

nothwendig wie ihr Schatten folgen müßte [1]. Ja er beruft sich für seine Lehre sogar auf den Plotinus und dessen Angriffe gegen den Aristoteles, auf den Porphyrius und auf die Chaldäer. Wir haben schon mehrmals gefunden, daß die christliche Philosophie mit der Platonischen Lehre, daß die Zeit erst eine Folge der sinnlichen Welt sei, sich besser zu vertragen wußte, als mit der Aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der weltlichen Dinge. Auch hier begegnet uns dieselbe Erscheinung. Dem Einwurfe der Gegner, daß Gott bis zur Schöpfung müßig gewesen sein würde, wenn er nicht von Ewigkeit her die Welt geschaffen hätte, begegnet Aeneas dadurch, daß er sich auf die Lehre von der Dreieinigkeit beruft, welche er dahin deutet, daß Gott vor aller Zeit das Wort, durch welches er alles schafft, gezeugt und den heiligen Geist habe ausgehen lassen, durch welchen er alles mit Kraft erfüllt und zusammenhält und an sich zieht. Aber er findet in der Erzeugung des Wortes auch zugleich die Schöpfung der vernünftigen Wesen, von welchen er annimmt, daß Gott vor aller Zeit sie gemacht habe, wahrscheinlich um auf diese Weise jenem Einwurfe der Platoniker um so wirksamer begegnen zu können [2]. Man sieht wohl, wie bedenklich dieser Ausweg ist, welcher das Wort Gottes zugleich mit der Ideenwelt des Platon und mit der Schaar der Engel gleich setzt und überdies eine ewige Schöpfung doch nicht ganz ablehnt, sondern nur der Schöpfung der sinnlichen Welt einen Anfang giebt.

1) Ib. p. 52.
2) Ib. p. 50 sq.

Wie er damit seine Lehre, daß die Seelen der Menschen fortwährend geschaffen werden, vereinigen konnte, läßt sich aus seinem Werke nicht einsehn. Er beruft sich in Bezug auf diese nur auf die Allmacht Gottes, welcher sich nicht verändere, indem er schafft, und verlangt, wir sollten nicht weiter fragen, woher Gott die vernünftigen Wesen nehme, welche er in das Dasein setzt [1].

Im Gegensatz gegen das Übersinnliche ist nun aber das Materielle zeitlich entstanden und vergänglich. Um die Entstehung der Welt zu behaupten beruft sich Aeneas nicht selten auf das materielle Dasein derselben [2]. Eine solche materielle Natur, von geringerem Range als die vernünftigen Wesen scheint ihm nothwendig zu sein, weil alle Grade des Schönen werden mußten, welche möglich waren, damit nicht alles gleich und in Wahrheit nur eins sei [3]. Aus demselben Grunde werden auch verschiedene Grade vernünftiger Wesen angenommen, von welchen der Mensch den untersten einnimmt, durch seine Vernunft und die Unsterblichkeit seiner Seele über die unvernünftigen Geschöpfe sich erhebend, durch die Sterblichkeit seines Körpers aber und das Bedürfniß der Nahrung den höhern Ordnungen der vernünftigen Wesen nachstehend. In dieser Weise soll alles nach verschiedenen Graden geordnet sein und, solange es in dieser Ordnung bleibt, seine Schönheit haben. Was aber die Ordnung verläßt, wird

1) Ib. p. 41.

2) Ib. p. 48 sq.

3) Ib. p. 55 sq. ἀλλά τι τῶν καλῶν μὴ παραλείπειν, ὧν ποιεῖν ἠδύνατο.

auch von Gott wieder in seine Ordnung zurückgeführt [1]). Wir bemerken, diese Lehre, daß zur Schönheit und Vollständigkeit des Ganzen alle mögliche Grade der Dinge verlangt werden, ist in dieser Zeit sehr allgemein verbreitet. Aeneas aber verlangt überdies, wie Augustinus, zur Ordnung der Welt nicht allein Verschiedenes, sondern auch Entgegengesetztes, Sterbliches und Unsterbliches, Schwarzes und Weißes. Er meint, das vergängliche und veränderliche Sein der körperlichen Dinge sei nöthig theils um im Wechsel der Gestalten die Schönheit um so mannigfaltiger darzustellen, theils um zu zeigen, daß Gott nicht nothwendig, sondern nur aus Gnade den vernünftigen Wesen Unsterblichkeit verliehen habe [2]). Aber eben diese Unsterblichkeit des Menschen schien gefährdet durch den Grundsatz, daß alles Materielle, weil es seinen Ursprung nicht von sich selbst hat, seinen Untergang finden müsse. Aeneas beruft sich dagegen auf die Allmacht Gottes, welche die Quelle der höhern ewigen Mächte ebenso wie der menschlichen Seelen sei, und ebenso, wie sie jene ewig gemacht hat, auch diesen dasselbe verleihen könne. Ja er behauptet, das sei Gottes Gesetz, welches er nicht überschreiten dürfe, daß kein vernünftiges Wesen sterblich sein sollte. Hat nicht auch Platon anerkannt, daß Entstandenes unsterblich sein könnte [3])? Aber in der That die Folgerungen des Aeneas gehen noch weiter. Er will auch die Auferstehung des Körpers nicht fahren lassen.

---

1) Ib. p. 24 sqq.

2) Ib. p. 56 sq.

3) Ib. p. 44 sq.

Denn der Mensch ist eine vernünftige Seele, welche einen organischen Körper gebraucht [1]; ohne einen solchen kann er also auch nicht sein; und Aeneas sieht sich deswegen genöthigt jenen Grundsatz, daß alles Materielle vergehn müsse, sehr bedeutend zu beschränken. Er stellt ihm den andern Grundsatz entgegen, daß nichts, was vom Schöpfer der Welt seinen Ursprung hat, durchaus sterblich sein könne [2]. Das Reinste von allen Dingen sei unsterblich und bleibe immer, wofür er die Aussagen heiliger Sprüche über den Olymp, die Inseln der Seligen und das Elysium zum Beweise anführt [3]. Als das Unvergängliche in der Körperwelt sieht er aber die Form an oder den Begriff, welchen der Weltschöpfer in den Körper gelegt hat und aus welchem wie aus einem Samenkorne alles hervorwächst [4], und daher ergiebt sich ihm, daß die ganze Körperwelt etwas Ewiges in sich trage; sie wird vergehen, aber auch erneuert werden oder zu ihrer Vollendung gelangen. Ihre Natur ist die Bewegung; in dieser kann sie nicht unverändert bleiben; aber alle Bewegung strebt auch nach dem Vollkommenen und dem Einen, aus welchem sie hervorging; denn sie ist nicht ohne

---

1) Ib. p. 59.

2) Ib. p. 56. *οὐδὲν γὰρ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον παντελῶς θνητόν.*

3) L. l.

4) Ib. p. 65. *ἡ μὲν οὖν ὕλη φθείρεται καὶ διαλύεται· μένει δὲ σῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος. ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ σῖτος, ὅταν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι σπείραντες γῇ κρύψωσιν, αὐτὸς μὲν ἐφθάρη καὶ ἐξεχύθη καὶ τέθνηκεν, ὁ δὲ δημιουργικὸς αὐτοῦ λόγος κτλ.* Cf. p. 56; 70.

Zweck und diesen wird sie erreichen, wenn es Gott will; Gott aber wird es wollen, wenn es Zeit ist[1]). Wir sehen, die Lehre des Origenes vom ewigen Samenverhältnisse ist nicht verloren gegangen. Über den Zweck der Auflösung und Wiedererbauung der Welt hat nun Aeneas auch seine eigene Vorstellung. Den Abfall der Menschen vom Guten konnte Gott nicht vermeiden ohne ihnen die Freiheit zu rauben. Von Gott abgefallen wenden sie sich aber dem Materiellen zu, und indem sie nach diesem begehren, werden sie von dessen unordentlicher Bewegung beherscht. Sie sollten jedoch dem nicht auf immer Preis gegeben werden; daher beschämt sie Gott, durch die materiellen Dinge sie überführend, daß sie für sich und verlassen von Gott nicht bewahren, sondern nur verderben könnten, und befreit sie zugleich von der Tyrannei der körperlichen Dinge, indem er diese auflöst und so die Begierde nach ihnen unmöglich macht, nachher aber auch diesen Theil der Welt wieder zur Unsterblichkeit erhebt. So habe Gott allem genügt und nichts unvollkommen gelassen, indem er zwar Sterbliches entstehen ließ, aber nur um es zur Unsterblichkeit zu führen[2]). Auch dieser Theil der Lehre erinnert an den Origenes; doch spricht sich Aeneas entschieden gegen die stoische Lehre von einer oftmals sich wiederholenden Weltbildung aus; denn sie würde un-

1) Ib. p. 49.

2) Ib. p. 57 sq. Dadurch wird also alles wieder zur Ordnung zurückgeführt. Ib. p. 27. Zwar ist p. 40 von einem Gefängnisse der Strafe die Rede, aus welchem niemand entlaufen dürfe; man würde dies aber nur fälschlich auf ewige Höllenstrafen deuten.

nütz sein; die eine Welt reiche zur Prüfung der Kämpfer aus. So setzt er den sittlichen Gesichtspunkt der Ansicht entgegen, welche die Welt als einen stets sich erneuenden Naturproceß betrachtet. Er meint sogar, auch Platon habe von dem Untergange der Welt gewußt; aber die christliche Lehre wird dagegen erhoben, weil sie nicht allein den Untergang der gegenwärtigen, sondern auch die Unsterblichkeit der zukünftigen Welt verkünde [1].

Man wird gestehen müssen, der Begriff der Unsterblichkeit erhält in diesen Lehren des Aeneas eine sehr weite Ausdehnung. Verstehen wir ihn recht, so behauptet er, alles sei seinem Wesen, seinem Begriffe nach unsterblich. Doch soll dadurch die Unsterblichkeit nicht über den Kreis des Vernünftigen ausgedehnt werden; denn man wird sich leicht denken können, daß jener samenartige, schöpferische Begriff, welcher im Körperlichen liegt und die unsterbliche Form desselben bildet, nichts anderes ist als das objectiv Vernünftige, während die vernünftige Seele das subjectiv Vernünftige vertritt. Daß dieser Gedanke seine Lehre leitet, sehen wir deutlich an seiner Art die Meinung zurückzuweisen, daß auch die unvernünftigen Thiere an Leib und Seele an der Unsterblichkeit Theil haben müßten. Denn diese Thiere sind eben unvernünftig und werden daher auch vergehen. Um nun aber seinen Satz zu retten, daß alles, was von Gott seinen Ursprung habe, an der Unsterblichkeit Theil haben müsse, sieht er sich zu

---

1) Ib. p. 40; 58. Dieselbe Misdeutung der Platonischen Stelle: Tim. p. 33 αὐτῷ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον, hat auch Zacharias von Mitylene. Ammon. p. 112.

der Folgerung genöthigt, daß nicht Gott unmittelbar die unvernünftigen Thiere hervorgebracht habe; sondern er habe sie nur mittelbar durch die Elemente hervorbringen lassen [1]. Auch hier klingt wieder eine Nachahmung des Platon an; so wie nach dessen Lehre nicht der höchste Gott die sterblichen Körper der Menschen hervorbringen darf, damit sie nicht unsterblich werden, sondern den gewordenen Göttern dies Geschäft übertragen wird; so glaubt auch Aeneas allen unvernünftigen Wesen in der Welt nur ein mittelbares Verhältniß zu Gott zugestehn zu dürfen. Man wird das Bedenkliche hierin nicht verkennen.

3. Zacharias Scholasticus.

Mit dem Aeneas wird gewöhnlich Zacharias mit dem Beinamen Scholasticus zusammengestellt, welcher wahrscheinlich um ein halbes Jahrhundert später als jener lebte und als Bischof von Mitylene auf der Synode zu Constantinopel im Jahre 536 thätig war. Außerdem wissen wir von ihm nur aus seinem ganz kleinen Aufsatze gegen die Manichäer [2] und aus seinem Gespräche Ammonius, welches in Schreibart und Inhalt mit dem Theophrastus des Aeneas große Ähnlichkeit hat. Man schließt aus dieser Schrift, daß er Schüler des Ammonius Hermeä, welcher am Ende des fünften Jahrhunderts Platonische und Aristotelische Philosophie lehrte, zu Alexandria gewesen. Was beim Aeneas Nebensache ist, die Widerlegung

1) Ib. p. 69 sq.

2) Gedruckt in der latein. Übersetzung b. Canis. lect. ant. ed. Basnage I, p. 428.

der Lehre von der Ewigkeit der Welt, ist beim Zacharias Hauptsache; die Lehre von der Auferstehung, welche beim Aeneas ein Hauptpunkt war, bringt Zacharias nur als Nebenpunkt vor. Auch die Beweise beider Schriftsteller sind sich einander sehr ähnlich; beide gehören unstreitig derselben Schule der Philosophie an, doch stimmen sie nicht ganz in ihrer Denkweise mit einander überein. Zacharias ist noch weniger eigenthümlich und unbedeutender, als Aeneas, schließt sich dagegen genauer *an die Kirchenlehre* an.

An einer Stelle, wo er die christliche Lehre der heidnischen entgegensetzt, bemerkt er mit Recht, daß die heidnischen Philosophen, welche die Ewigkeit der Welt annahmen, dadurch den Begriff Gottes mit dem Begriffe der Welt vermischten und das, was Gott allein zukomme, auf die Geschöpfe übertrügen [1]). Wenn er jedoch dies so darstellt, als bezeichnete der Begriff des Ewigen und Unveränderlichen die charakteristische Eigenschaft Gottes, indem auch Gott, wie allem Seienden, eine solche zukommen müsse [2]), ja wenn er das ewige Sein als eine Vollkommenheit Gottes bezeichnet [3]), so kann man eine solche Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Idee Gottes nur bedenklich finden. Sie widerstreitet ohne Zweifel dem Grundsatze, daß die Kategorien auf den Begriff Gottes nicht anwendbar sind; und doch stimmt Zacharias selbst diesem Grundsatze bei und gebraucht ihn gegen die Ma-

1) Ammon. p. 139. ed. Boiss.

2) Ib. p. 126.

3) Ib. p. 124. Es ist dies in der Weise des ontologischen Beweises, das Sein als eine Vollkommenheit zu betrachten.

nichäer zu der Behauptung, daß Gott keine Eigenschaft und kein Verhältniß habe und daß ihm daher auch nichts entgegengesetzt werden könne [1]. Überdies aber kommt er noch von einer andern Seite her mit dem Gegensatze in das Gedränge, welchen jene Anwendung zwischen Schöpfer und Geschöpfen voraussetzt. Denn den Einwürfen der heidnischen Philosophen, daß man Gott nicht müßig denken dürfe, daß in seinem Begriffe das Wohlthun liege und er daher immer müsse wohlgethan, d. h. geschaffen haben, begegnete er nicht allein durch die Ausflucht, daß man Wohlthäter sein könne ohne schon wohlzuthun, wie man Arzt sein könne ohne zu heilen [2]; sondern er findet es auch nöthig, übereinstimmend mit dem Aeneas von Gaza, allerdings ein ewiges Schaffen Gottes anzunehmen, doch nicht der sinnlichen Welt, sondern der übersinnlichen, so daß in der That diese Welt ihm doch als ewig erscheint [3]. Man muß bekennen, daß seine Vertheidigung der christlichen gegen die heidnische Lehre, wie sehr sie auch über diese sich erhebt, doch nur schwach ihrer sich zu erwehren weiß.

Die Anführung nur weniger Punkte seiner Lehre wird uns genügen dies in das klarste Licht zu setzen. Er wirft

1) C. Manich. p. 428.

2) Ammon. p. 117.

3) Ib. p. 110; 141. Er scheint, wie Aeneas, die übersinnliche Welt als im göttlichen λόγος umfaßt gedacht zu haben. Seine Trinitätslehre schließt sich an den Basilius und den Gregor von Nazianz an, welche überhaupt seine Führer sind. Daher ist ihm der λόγος auch δημιουργὸς und der heilige Geist das τελειωτικόν. Ib. p. 130.

den Heiden vor, daß sie zwar behaupteten, die Welt müsse ewig sein und dürfe daher auch nicht vergehen, weil sie von Gott gut zusammengefügt sei; wenn man sie aber nach den einzelnen Menschen fragte, um derentwillen doch hauptsächlich die weltlichen Dinge geworden und die nicht weniger gut zusammengefügt wären, so wüßten sie sich nicht zu helfen, sondern nähmen geduldig ihre Vergänglichkeit an [1]. Er setzt dagegen seine Lehre von der Unsterblichkeit der Menschen und der Auferstehung der Körper in einer ähnlichen Weise auseinander, wie Aeneas von Gaza, nur daß er den Origenistischen Lehren, die zu seiner Zeit oder etwas später entschiedener als je verdammt wurden, sich weniger geneigt erklärt [2]. Nichts, was Gott schuf, konnte durchaus sterblich sein oder einem unaufhörlichen Untergange übergeben werden. Doch ist die sinnliche Welt einem vorübergehenden Untergange unterworfen worden zum Besten der vernünftigen Geschöpfe, damit sie nicht an einer unsterblichen Krankheit litten. Auch sollen zugleich durch dieses kurze Vergehn und durch die Umbildung des Sterblichen zur Unsterblichkeit die vernünftigen Wesen lernen, daß sie nicht durch Nothwendigkeit ihrer Natur unsterblich geworden sind, sondern sie sollen dies als eine Gabe des Schöpfers erkennen und dadurch angeleitet werden auf ihren Wohlthäter unaufhörlich zu blicken und das Gute und Eine, die erste und

1) Ib. p. 139 sq.

2) Die Lehre von der Ewigkeit des δημιουργικὸς λόγος wird ganz äußerlich von ihm gefaßt p. 147 sqq.; von einer Bekehrung der Bösen durch die Vernichtung der Materie ist bei ihm nicht die Rede. Ib. p. 150.

einzige Ursache aller Dinge, nie aus dem Auge zu verlieren. So wird das schöpferische Wort, welches zuerst die Geschöpfe hervorbrachte, auch zum zweiten Male Schöpfer eines neuen Lebens [1]. Wir finden hier wohl einen Schimmer von Zusammenhang zwischen der schöpferischen und der zu neuem Leben umbildenden Thätigkeit Gottes, aber in der That auch nur einen Schimmer, indem die fortwährende Wirksamkeit Gottes in unserm Leben wenigstens nur sehr ungenügender Weise dabei zum Vorschein kommt. Denn Zacharias erkennt zwar Gott auch als den Erhalter der Welt an; um aber der Lehre der Heiden von der ewigen Schöpfung durch den Begriff der Schöpfung aus dem Nichts um so kräftiger sich entgegensetzen zu können, will er in ähnlicher Art, wie Nemesius, nichts von der wesentlichen Einheit der Schöpfung und der Erhaltung wissen [2], und seine Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns ist auch zu Gunsten der ungebundenen Wahlfreiheit, welche er als wesentlich für die Vernunft in Anspruch nimmt [3], durchaus unausgebildet geblieben.

So finden wir, daß diese christlichen Platoniker doch nur schwach gegen die heidnische Philosophie sich zu vertheidigen wußten. In der Kirchenlehre lagen unstreitig bessere Elemente für die Vertheidigung bereit, als die, welche sie zu gebrauchen wußten; aber die Kirchenlehre selbst war ihnen zum Theil nur eine todte Überlieferung

1) Ib. p. 138; 141; 149.
2) Ib. p. 104.
3) Ib. p. 137

und die Platonische Lehre, welche sie lieb gewonnen hatten ohne ihr unbedingt folgen zu wollen, brachte mancherlei fremdartige Gedanken in ihre Ansichten, wie dies besonders auffallend an ihrer Lehre von der Ewigkeit der übersinnlichen Welt sich bemerklich macht. Dennoch setzten sie sich der Vermischung der Aristotelischen mit der Platonischen Philosophie entgegen und erscheinen in diesem Punkte vorurtheilsfreier als viele der heidnischen Neu-Platoniker dieser Zeit [1].

4. Johannes Philoponus.

Der Ausbreitung der Aristotelischen Lehre auch unter den Christen vermochte jedoch dieser Kampf der christlichen Platoniker keinesweges Schranken zu setzen. Aus dem 5 und 6 Jahrhunderte sind die meisten Commentare über die Schriften des Aristoteles, welche wir noch besitzen. Zu den Auslegern des Aristoteles gehörten auch Christen. Schon im 5 Jahrh. finden wir den Armenier David, einen der Männer, welche um die Verbreitung der Griechischen Wissenschaften unter den Armeniern sich Verdienste erworben haben, zu Athen unter den Schülern des Syrianus, eines Neu-Platonikers, welcher aber auch über Aristotelische Schriften Auslegungen gab. David schrieb nicht allein in Armenischer, sondern auch in Griechischer Sprache Commentare zu der Einleitung des Porphyrius in die Kategorien des Aristoteles, und besonders zu den logischen, aber auch zu einigen andern echten und unechten Schrif-

1) Ib. p. 123 sq.

ten des Aristoteles [1]. Unter den christlichen Auslegern des Aristoteles hat sich aber keiner größern Ruhm erworben, als Johannes, welcher sich selbst Grammaticus nannte, von Andern aber wegen seiner Arbeitsamkeit den Beinamen Philoponus erhielt.

Dieser Johannes war ein Alexandriner und gehörte zu den Monophysiten, in deren Streitigkeiten gegen die orthodoxe Kirche er sich einen Namen machte. Aber auch in diesen theologischen Werken beruhte seine Bedeutung hauptsächlich auf seiner Bekanntschaft mit der Philosophie und auf seiner Geschicklichkeit in der Handhabung der Aristotelischen Begriffe. In dieser Philosophie war er ein Schüler desselben Ammonius Hermeä, für dessen Schüler auch Zacharias angesehen wird, und die Auslegungen seines Lehrers liegen mehrern seiner Commentare zum Grunde. Doch von christlichem Standpunkte aus bestritt er auch mehrere Lehren des Aristoteles und nicht weniger des Neu-Platonikers Proclus, wurde aber dafür auch wieder vom Simplicius bestritten, einem nicht viel jüngern, gelehrtern und gründlichern Ausleger des Aristoteles. Dies bezeichnet ziemlich genau die Zeiten, in welche seine Wirksamkeit fällt, wenn man dazu noch einige Angaben über seine theologischen Streitigkeiten beizieht, als meistens der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehörig, aber doch auch noch in die zweite Hälfte desselben hineinreichend [2]. In seinem wortreichen und wenig geordneten

1) S. C. F. Neumann mémoire sur la vie et les ouvrages de David. Par. 1829.

2) Über die Zeit des Joh. Phil. herscht ein sehr alter Irrthum. Nicht allein die Erzählung, welche ihn in die Fabel von der Zer-

Auslegungen des Aristoteles erkennt man nur selten den christlichen Philosophen.

---

störung der Alexandrinischen Bibliothek verflicht, verlängert sein Leben bis zum J. 641, sondern auch mehrere Angaben, welche aus seinen eigenen Schriften entnommen sind, sollen auf ähnliche Resultate führen. 1) In phys. Arist. IV s fol. 2 a steht eine Zeitangabe, welche die Abfassung dieser Stelle in das J. 617 verlegt. 2) Sein Hexaemeron widmete er nach Phot. bibl. cod. 240 p. 526 Hoesch. dem Sergius, Patriarchen von Constantinopel (610—639 n. Chr.). Leider kann ich diese Schrift nicht selbst einsehn; aber aus Fabr. bibl. Gr. X p. 642 Harl., sehe ich, daß zwar die Würde aber nicht der Bischofssitz in der Dedication angegeben ist. Auch sein Diätetes, das Hauptwerk für seinen Tritheismus, soll er nach Nicephorus auf Verlangen desselben Sergius geschrieben haben; diese und ähnliche Angaben desselben Schriftstellers übergehe ich aber, weil sie aus zu später Zeit sind um Gewicht zu haben. Andere Angaben über seine theologischen Streitigkeiten führen ungefähr 50 Jahre höher hinauf. Die Streitigkeiten gegen die Tritheiten, als deren Haupt er angesehen wurde, fallen spätestens in das Jahr 568 bei Lebzeiten des Patriarchen Theodosius von Alexandria. Leont. de sect. act. V, 6 p. 641 Galland.; cf. Phot. bibl. cod. 24. Er schrieb gegen den Johannes Scholasticus, Patriarchen von Constantinopel im J. 565. Phot. bibl. cod. 75. Auch mehrere Schriften an den Kaiser Justinianus (st. 565) werden von ihm angeführt. Assemann. bibl. or. I p. 613. Wenn es nun schon sehr unwahrscheinlich ist, daß diese Angaben mit den zuerst angeführten sich vereinigen lassen, so ist es fast unmöglich mit diesen auch noch in Übereinstimmung zu finden, daß er de aetern. mundi XVI, 4 das J. 529 zu seiner Lebenszeit rechnet. Diese Angabe der Zeit hat aber vor der andern im Commentar zur Physik den Vorzug, daß sie in der gedruckten Ausgabe mit Buchstaben ausgeschrieben, die letzte dagegen nur in Zahlzeichen angegeben ist. Ganz unmöglich ist es endlich die zuerst aufgestellten Angaben mit seiner Stellung unter den Philosophen zu vereinigen. Sein Lehrer Ammonius lehrte zu Alexandria noch vor dem Tode des Proclus (485). Sein Gegner Simplicius wanderte schon 529 nach Persien aus mit den übrigen Philosophen.

Wir finden bei ihm denselben Streit wieder gegen die Ewigkeit der Welt, welchen die beiden vorherbetrachteten Männer zu bestehn hatten. Er führte ihn gegen die Gründe des Proclus durch in einer weitläuftigen Schrift, welche uns größestentheils noch erhalten ist. Wir werden aus dieser nur wenig zu bemerken haben, da es meistens dieselben Punkte sind, wie die früher angeführten, welche auch er zu bedenken giebt. Der größte Theil seiner Gründe ist gegen die Platoniker gerichtet, welche aus dem Platon selbst zu widerlegen ihm nicht schwer halten konnte. Auf die Lehre des Aristoteles läßt er sich nur beiläufig ein, indem er seine Absicht zu erkennen giebt sie, was die Ewigkeit der Welt betrifft, in einer eigenen Schrift zu widerlegen [1]. So zeigt er sich bei weitem weniger befangen von dem Ansehn der alten Philosophen als sein Gegner, welcher auch die Übereinstimmung des Platon und des Aristoteles zu behaupten sucht, während Johannes

---

Die Zahl in der Physik muß also verschrieben sein und der Sergius, welchem er seine Schrift widmete, kann nicht der Patriarch von Constantinopel sein. Auch an sich hat es etwas Unwahrscheinliches, daß der Tritheit zu dem orthodoxen Patriarchen in einem solchen Verhältnisse gestanden haben sollte. Höchst wahrscheinlich hat sich Photius geirrt, indem er den Sergius, welcher nach dem Tode des bekannten Monophysiten Severus monophysitischer Patriarch von Antiochia war (Severus st. 539 oder 542) und welchem Joh. Phil. mehrere Bücher widmete, mit dem Sergius von Constantinopel verwechselte. S. über den monophysitischen Sergius Assemanni bibl. or. I p. 613; II p. 323 not. 1; p. 327 sqq. Es ist wahrscheinlich derselbe Sergius der Armenier, welchen auch Sophronius unter den Tritheiten anführt. Fabr. bibl. Gr. VIII p. 356.

1) De aetern. mundi VII, 6; X, 5; XIII, 1.

Philoponus im Sinn der christlichen Polemik die Verschiedenheit und den Widerspruch ihrer Behauptungen namentlich in der Ideenlehre schonungslos aufdeckt [1]. Gegen die Platoniker beweist er, daß die Ideenlehre die Ewigkeit der Welt nicht begünstige, indem sie die Ideen an sich nicht als Vorbilder setze, welche nothwendig ein Abbild in der Welt haben müßten, sondern ihnen ein Wesen unabhängig vom Abbilde beilege [2]. Er will aber auch nicht zugeben, daß die Ideen etwas anderes bedeuteten als schöpferische Gedanken Gottes [3], und eben dieser Punkt ist es, welchen er allen den Beweisen entgegensetzt, die aus der Ewigkeit des Weltschöpfers auf die Ewigkeit der Welt schließen wollen. Die schöpferischen Gedanken Gottes gehn nicht allein auf das Vergangene und Gegenwärtige, sondern sie umfassen alle Zeiten; sie schließen die Vorsehung Gottes mit in sich, welche über alle Dinge sich erstreckt, und so wie nun hieraus hervorgeht, daß die Dinge, welche in den schöpferischen Gedanken gesetzt werden, nicht zugleich mit diesen sein müssen, so ergiebt sich daraus auch, daß die Welt nicht ewig sein müsse, weil der weltschöpferische Gedanke in Gott ewig

---

1) Ib. II, 2. Dem Platon werden viele Irrthümer in der Physik, wie in der Ethik vorgeworfen. Ib. IX, 2 sqq. Der Vorwurf wird mehrmals wiederholt, daß er aus Furcht vor dem Athenienſischen Volke in der Theologie sich accommodirt habe. Ib. 5; XVIII, 10. Aber auch gegen einzelne Lehren des Aristoteles erklärt sich Joh. Phil. Ib. XIII, 14.

2) Ib. II, 3 sq.

3) Ib. 5. Im Griech. Texte ist eine Nummer ausgefallen, welche in der Inhaltsanzeige steht.

ist[1]. Alles wohnt Gott von Ewigkeit bei, doch nur in seiner voraussehenden Thätigkeit; durch das Sein dessen, was er hervorbringt, wird also seine Vollkommenheit in keiner Weise vermehrt[2]. Wir sehen, welchen Vortheil es dem Johannes Philoponus gewährt, daß er, anders als die vorherbetrachteten Philosophen, die vorsehende von der schöpferischen Thätigkeit Gottes nicht absondert. Er hält hierbei an dem Aristotelischen Satz fest, daß Gott in aller Weise ohne verändert zu werden die Welt bewege. Hierauf beruht ihm der wesentliche Unterschied zwischen Gott und der Welt, daß diese veränderlich, jener unveränderlich ist. Diesen Satz, welchen wir schon oftmals, besonders gegen die Neu-Platoniker geltend gemacht fanden, hält auch er unerschütterlich fest. Die Welt, das können wir nicht leugnen, verändert sich in ihren Theilen, und was in seinen Theilen sich verändert, kann nicht unveränderlich sein; denn das Ganze besteht ja eben nur in dem Verhältnisse der Theile zu einander[3]. Was sich aber verändert, das ist nicht göttlich, wie auch Platon anerkennt, und es muß daher die Welt von Gott unterschieden werden[4]. Wenn ihm nun aber die Frage vorgelegt wird, wie Gott bei seiner Unveränderlichkeit habe anfangen können die Welt zu bilden, so hilft er sich nicht allein mit der Ausflucht, welche wir schon früher kennen

---

1) L. l.

2) Ib. IV, 16.

3) Ib. IX, 15. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὅλον καὶ πᾶν, ἢ ἡ τῶν μερῶν ἁπάντων πρὸς ἄλληλα σχέσις καὶ εἰς ταὐτὸν συνδρομή. Also gegen die innere Einheit des Allgemeinen.

4) L. l.; ib. XIII, 10.

gelernt haben, daß Gott immer Schöpfer gewesen sei seiner Kraft nach [1]) und daher sich nicht verändert habe, indem er nun wirklich die Welt schuf, sondern er weiß auch die Aristotelische Unterscheidung zwischen Bewegung und Energie für seinen Zweck zu gebrauchen. Gottes schöpferische Thätigkeit ist keine Bewegung oder Veränderung, sondern eine Energie, d. h. eine übersinnliche, rein vernünftige Thätigkeit, bei welcher kein zeitliches Übergehn aus dem Einen in das Andere stattfindet, wie bei der physischen Ausbildung eines Vermögens zur Fertigkeit. Denn wer eine vollendete Kraft hat, der verändert sich nicht, wenn er sie gebraucht. So ist es nicht allein bei Gott, sondern auch bei den vernünftigen Geschöpfen, welche allein durch ihren Willen etwas hervorbringen [2]). Wir bemerken nun wohl, daß dieses Auskunftsmittel, indem es die göttliche Wirksamkeit mit der menschlichen unter einen Begriff bringt, doch seine Gefahr hat. Dies entgeht auch dem Johannes Philoponus nicht ganz; er schiebt aber die Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Wirksamkeit doch zunächst nur darauf, daß diese der Werkzeuge bedürfe und deswegen auch mit Bewegung verbunden sei, jene aber nicht. Doch dies genügt ihm selbst nicht, vielmehr fügt er hinzu, wir dürften in Gott keinen Unterschied zwischen Kraft und Energie annehmen [3]). Da ist es denn doch wieder nur das überschwengliche Wesen Gottes, welches diese Unter-

---

1) Er nennt sie ἕξις, wie die Tugend.

2) Ib. IV, 3 sq.; 9.

3) Ib. IV, 9. κατὰ μηδὲν διαφέρειν ἐπὶ θεοῦ ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν.

suchungen niederschlägt, und bei diesem Ausgange der Forschung können wir nur sagen, daß alle die übrigen Unterscheidungen, welche Johannes Philoponus aus dem Aristoteles entnimmt, als ungenügend sich erweisen und zuletzt zurückgenommen werden müssen. Daß er sie dennoch gebraucht, verräth nur seine Neigung Begriffe der Aristotelischen Philosophie auf die Betrachtung des Göttlichen anzuwenden.

Besser gelingt es ihm seinen Satz durchzuführen, wenn er bei dem Begriffe der Welt und der weltlichen Dinge stehn bleibt. Da beruft er sich einfach darauf, daß die veränderliche Welt nicht ewig sei, weil sie ihrer Ursache nicht gleich sein könne. Nicht weil Gott ihr etwas aus Neid habe entziehen wollen, komme ihr die Ewigkeit nicht zu, sondern weil die Wirkung der Ursache nicht gleich sein kann, sonst würde Gott sich selbst hervorgebracht haben und das Nicht-Gewordene geworden sein [1]). Bei seiner Anhänglichkeit an die Aristotelische Philosophie tritt aber hierüber dem Philoponus doch eine Schwierigkeit entgegen, welche aus der Lehre von der Materie fließt. Denn ein jedes Werden, behauptete Aristoteles, setze eine Materie voraus, in welcher die Form sich verwirkliche, und die Materie könne deswegen nicht geworden sein, weil sie nur aus einer andern Materie geworden sein würde. Johannes Philoponus nun weiß dieser Schwierigkeit nicht anders zu begegnen, als dadurch, daß er den Begriff der Materie in der That in einem beschränktern Sinn nimmt, als sein Lehrer. Er verwirft den Satz, daß alles Wer-

1) Ib. I, 4.

bende aus einer Materie werden müsse, denn es zeuge das Dasein immaterieller Geschöpfe dafür, daß nicht alles der Materie zum Werden bedürfe. So sei die vernünftige Seele, obgleich durch Gott geworden, einfach und ohne Materie. Hierdurch wird auf der einen Seite der Begriff der Materie auf das Körperliche beschränkt, auf der andern Seite von der vernünftigen Seele vorausgesetzt, daß sie vom Körper trennbar sei. Was den ersten Punkt betrifft, so sucht Philoponus auch zu zeigen, daß eine körperlose Materie nicht möglich sei [1]. Besonders aber stützt er sich darauf, daß wir die Materie als ein Werk Gottes betrachten müssen, wenn wir zugeben, daß nur eine Ursache und ein Grund aller Dinge sei; ist aber die Materie ein Werk Gottes, so ist sie geworden, und sollte sie wieder aus einer Materie geworden sein, so würden wir dadurch nur in das Unendliche geführt werden, was auch den Grundsätzen des Aristoteles zuwider sei. Sie muß also aus dem Nichts geworden sein. Er fügt diesen Gründen hinzu, daß die Materie überhaupt nur ein Verhältniß bezeichne, weil sie allein der Form wegen sei, und daß sie daher auch nicht ohne die Form sein könne, weil das Verhältnißmäßige nicht ohne das gedacht werden könne, zu welchem es in Verhältniß stehe [2].

Obgleich wir nun hieraus sehen, daß Johannes Philoponus keinesweges sich scheute die Begriffe des Aristoteles in seiner Weise zu verbessern, wo sie ihm den christlichen Lehrsätzen zu widersprechen schienen, so war es

1) Ib. XI, 1 sqq.

2) Ib. XI, 1; 9; 10; XII, 1.

doch gewiß nicht so leicht das ganze System jener Begriffe umzuwandeln, als einzelne Punkte abzuändern, und schwer mußte es daher auch halten die Irrungen zu beseitigen, welche aus dem Hereinbrechen einer solchen Masse von Begriffen, wie sie von der Aristotelischen Philosophie geboten wurde, der christlichen Lehre drohten. Die geistige Fähigkeit, welche Philoponus überhaupt in seinen Schriften bekundet, scheint uns keinesweges so bedeutend zu sein, daß wir eine solche Arbeit ihm zutrauen könnten. Um so geneigter sind wir daher auch den Nachrichten Glauben beizumessen, welche uns von seinen Ketzereien erzählen, in Berücksichtigung, daß wir auch aus seinen Schriften ersehen, wie er durch das Bewußtsein seiner schwankenden Stellung zwischen dem Aristoteles und der Kirchenlehre doch von sehr zuversichtlichen und von der gemeinen Meinung abweichenden Behauptungen sich nicht abhalten ließ. Besonders finden wir, daß in seine Ansichten über die menschliche Seele durch die Weise, in welcher er die Aristotelischen Begriffe der Form und der Materie gebrauchte, vieles Anstößige gebracht wurde. Zwar ist er keinesweges geneigt, wie Aristoteles, die Seele nur für eine Form zu halten; sie ist ihm vielmehr Substanz im strengen Sinne des Wortes, und er vertheidigt deswegen auch die Unsterblichkeit der Seele gegen die Auslegung des Alexander von Aphrodisias, welcher behauptet hatte, Aristoteles sehe die Seele für sterblich an[1]; aber er geht nun auch weiter in der Zerlegung des Menschen in mehrere Substanzen, und indem er die verschiedenen Arten der Seele nach dem

1) In Arist. de anima A fol. 3 a.

Aristoteles unterscheidet, die Pflanzenseele, die thierische und die vernünftige Seele, findet er in jeder dieser Seelen eine eigene Substanz, so daß unsere Seele in der That aus drei Seelen zusammengesetzt sein soll. Sie wird nur deswegen als eine Seele betrachtet, weil alle drei Seelen stetig zusammenhängen und in einer Sympathie unter einander stehn; weil auch die vernünftige Seele die beiden andern als ihre Werkzeuge gebraucht; ganz in derselben Weise, wie auch Leib und Seele von uns als eine Einheit betrachtet werden, wenn gleich sie es in Wahrheit nicht sind [1]). Deswegen schreibt er auch nicht allein der vernünftigen Seele Unsterblichkeit zu, sondern nicht weniger den beiden andern Arten der Seele, und bildet sich besonders eine Theorie darüber aus, wie die unvernünftige, thierische Seele nach dem Tode fortlebe, weil sie nicht trennbar ist vom Körper, wie die vernünftige, in einem feinern geistigen Leibe nemlich, um Strafe zu empfangen und gereinigt zu werden; denn wenn sie auch eines Leibes bedarf zu ihrem Thun, wie zu ihrem Leiden, so doch nicht dieses dicken Leibes, ohne welchen nur die Pflanzenseele nicht sein kann [2]). Auf zwei Punkte in dieser Theorie

1) Ib. fol. 2 b. *λέγω γάρ, ὅτι ὥςπερ ἑνωθεῖσα ἡ ψυχὴ τῷ σώματι τούτῳ δοκεῖ μὲν ἕν τι πρᾶγμα ποιεῖν, κατὰ ἀλήθειαν δὲ οὐχ ἕν τί ἐστιν, οὕτω τῇ τε ἀλόγῳ καὶ τῇ φυτικῇ συνημμένη μίαν μέν τινα συνέχειαν ποιεῖ διὰ τὴν συνάφειαν· ἐξῆπται γὰρ προσεχῶς τῆς μὲν λογικῆς ἡ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φυτική, διὰ δὲ τὴν γινομένην ἐκ τῆς συναφείας ταύτης συμπάθειαν μίαν φαμέν· καὶ ὅτι ὡς ὀργάνοις κέχρηται ταῖς ἄλλαις δυνάμεσιν ἡ ἄλογος* (l. *λογική*).

2) Ib. fol. 4 b sq.; cf. Phot. bibl. cod. 240 p. 528 Hoesch. *μηδὲ τὰς ἀλόγους ψυχὰς συγκαταβεβλῆσθαι τοῖς σώμασι, καίτοι χωρὶς σωμάτων μὴ δυναμένας εἶναι.*

möchten wir besonders aufmerksam machen, zuerst wie sie für die unvernünftige Schöpfung das Zusammengehören der Materie und der Form als nothwendig voraussetzt, davon aber das Sein der vernünftigen Seele ganz gesondert hält, dann wie sie den geistigen Körper in einer ganz andern Weise sich deutet, als er von der christlichen Lehre gefaßt zu werden pflegte.

Hiermit hängt nun die Ketzerei zusammen, welche ihm in der Auferstehungslehre zugeschrieben wird. Daß die vernünftige Seele in der Auferstehung einen geistigen Körper annehmen sollte, daran kann er natürlich nicht glauben, weil dies nur der unvernünftigen Seele zukommt, aber nicht der vernünftigen. Der natürliche Körper muß auch vergehen und kann nicht wiederhergestellt werden, weil die Form mit der Materie unzertrennlich verbunden ist. Von diesem Punkte aus scheint Johannes Philoponus seine Ansicht geltend gemacht zu haben. Mit der Form unseres Leibes, behauptete er, würde auch die Materie in Verwesung aufgelöst werden; alsdann aber sollten unsere Seelen durch eine neue Schöpfung neue und unvergängliche Leiber erhalten [1]. Diese Abweichung von der Kirchenlehre erscheint um so bedeutender, je entschiedener aus der Zusammenstellung derselben mit den vorhererwähnten Lehrpunkten hervorzugehn scheint, daß Johannes Philoponus nach Weise der Neu-Platoniker die vernünftige Seele für unbefleckt von aller Sünde und von aller Strafe frei ansah. Auch bei ihm finden wir die Meinung, welche

---

1) Timotheus de recept. haer. 10. in Cotelerii eccl. Graec. monum. tom. III p. 414 sq. Cf. Phot. bibl. cod. 21—23.

beim Aeneas von Gaza und beim Zacharias von Mitylene von uns bemerkt wurde, daß die sinnliche nicht zugleich mit der übersinnlichen Welt entstanden sei [1]), und mit diesen Männern hat Johannes Philoponus auch dies gemein, daß er die Wiederbringung der Dinge als eine ganz neue Schöpfung betrachtet, ja er geht noch einen Schritt weiter, als sie, indem er nicht einmal den Keim der neuen Schöpfung in der alten anerkennt und, wie es scheint, nicht einmal den neuen Körper als wesentlich denselben Körper angesehn wissen will, welcher früher nur in einer unvollkommenern Gestalt vorhanden war.

Noch eine andere Ketzerei wird dem Johannes Philoponus vorgeworfen, der Tritheismus [2]). Die Geschichte dieser Ketzerei liegt sehr im Dunkel. Nur so viel scheint gewiß, daß sie mit der Verbreitung der Aristotelischen Philosophie in genauem Zusammenhange stand, wie sie auch zu anderer Zeit in einer solchen Verbindung sich gezeigt hat. Nach der Angabe, welche am genauesten zu sein scheint, war nicht Johannes Philoponus, sondern ein anderer Aristoteliker Johannes Askusnaghes, welcher um dieselbe Zeit lebte, Urheber derselben und Johannes Philoponus breitete sie nur durch seine Schriften weiter aus und wurde deswegen von Spätern auch für den Urheber gehalten [3]). Nach den Fragmenten des Philoponus ging

---

1) Phot. bibl. cod. 240 p. 528. *τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν μηδὲ τῷ ἰδίῳ συνυποστῆναι σώματι· τὸ μὲν γὰρ ἐκ γῆς, ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν θειοτέρας ὑπὸ θεοῦ μετέσχε γενέσεως.*

2) Vergl. Johannes Philoponus. Eine dogmenhist. Erörterung v. F. Trechsel in den theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 95 ff.

3) Barhebraeus ap. Assemann. bibl. or. II p. 328 sq.

diese ketzerische Meinung von derselben unvorsichtigen Anwendung der Aristotelischen Philosophie auf die Kirchenlehre aus, welche wir schon in andern Punkten bei ihm kennen gelernt haben. Der kirchliche Sprachgebrauch über die Trinität hatte sich an die Platonische Ideenlehre angeschlossen, indem er die Einheit Gottes als ein Wesen oder eine Substanz faßte, welche drei Hypostasen oder Personen in sich schließen sollte. Bei diesem Sprachgebrauche konnte man Dreiheit und Einheit in gleicher Wahrheit und Würde behaupten, indem die Platonische Lehre die Wahrheit sowohl des Allgemeinen, d. h. der Einheit, als des Besondern oder der Dreiheit behauptete. Aber nach Aristotelischer Lehre sollte das Allgemeine nur eine untergeordnete Bedeutung haben und nicht als Substanz im eigentlichen Sinne gedacht werden, denn nur die Individuen wären die eigentlichen Substanzen. Folgte man dieser Lehrweise und behielt die Ausdrücke der Kirchenlehre bei, so mußte die Einheit Gottes nur eine untergeordnete Bedeutung erhalten, während die drei Personen als die wahren Substanzen angesehn wurden. Johannes Philoponus scheute sich nicht auszusprechen, daß die eine Natur der Gottheit nichts weiter wäre, als der allgemeine Begriff der besondern Personen, welcher daraus entspränge, daß wir von der Besonderheit einer jeden Person in Gedanken abstrahirten[1]). Wir finden dies Verfahren in demselben Geiste, in welchem er auch die

1) Ap. Joh. Damasc. de haer. p. 104 ed. Lequien. *τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος αὐτὸς καθ᾽ ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος;*

Einheit des Menschen in zwei gesonderte Wesen, Leib und Seele, und die Seele wieder in drei gesonderte Seelen zerfallen ließ. Wenn diese Lehre nicht völlig zum Polytheismus sich zurückwendete, so geschah es nur deswegen, weil dabei noch ein völlig dunkler Begriff von der Einheit Gottes festgehalten werden mochte, wie auch die Einheit des Menschen und der Seele nur in einem solchen dunkeln Begriff dabei stehen bleiben konnte.

Wenn nun auch dieser Gebrauch der Aristotelischen Philosophie zu vielen Ketzereien geführt hatte, so konnte dies doch nicht davon abhalten sie ferner für die Darstellung der Kirchenlehre zu benutzen. Man brauchte sie nur noch äußerlicher, noch mehr allein die Form der Begriffe und der Schlüsse anwendend zu fassen, um vor solchen Abweichungen von der Kirchenlehre sich zu hüten, wie sie dem Johannes Philoponus begegnet waren. Zunächst zwar mochten die Schriften des Johannes dahin wirken, daß die Monophysiten das Ansehn des Aristoteles in wissenschaftlichen Untersuchungen über alles erhoben und diesen Philosophen, wie ihnen vorgeworfen wird [1]), wie einen Heiligen, wie den dreizehnten Apostel verehrten. Aber auch in der orthodoxen Kirche blieb dies nicht ohne Nachwirkung. Die Commentare, welche Johannes Philoponus über die Aristotelischen Schriften verfaßt hatte, wurden trotz seiner Ketzereien fleißig benutzt, so wie andere ähnliche Werke der heidnischen Aristoteliker, und wir werden später beim Johannes Damascenus eine Anwendung

1) In einer Schrift, welche unter den Werken des Joh. Damasc. steht, contra Jacobitas p. 399.

der Aristotelischen Philosophie auf die Zusammenstellung der Kirchenlehren finden, welche ganz in diesem Sinne verfaßt ist. Aber freilich das innere Leben der Religion konnte bei einem solchen Gebrauche philosophischer Lehren eben so wenig gewinnen, als die philosophische Durchbildung der kirchlichen Lehrweise, und wir haben es schon früher ausgesprochen, wie eben aus dieser äußerlichen Fassung des Kirchenglaubens der Mysticismus hervorging, welcher in dieser Zeit mit großem Erfolg sich erhob und dem Geiste der Zeit so zusagte, daß er bald neben der kirchlichen Fassung der Lehre eine unbestrittene Anerkennung fand, ja von der theologischen Lehre selbst gleichsam als ihre Ergänzung aufgenommen wurde [1]). Eben deswegen werden wir ihn zu betrachten haben, ehe wir den Abschluß der Kirchenlehre im Morgenlande in das Auge fassen.

5. Der falsche Dionysius Areopagita.

Der Mysticismus hat sich zu keiner Zeit aus der christlichen Kirche ganz verloren. Nur durch das wissenschaftliche Streben in ihr wird er niedergehalten; so wie aber dieses doch auch niemals ein vollkommener Ausdruck des heiligen, in der Kirche waltenden Geistes gewesen ist, so hat es auch niemals an der Scheu fehlen können, welche dem Mysticismus zum Grunde liegt, an der Scheu vor wissenschaftlicher Behandlung der Dogmen. Nur nicht immer ist der Mysticismus mit gleicher Stärke

1) Schon Joh. Phil. erwähnt den Dionysius Areopagita mit dem größesten Lobe.

rege gewesen, nicht immer hat er mit vollkommen entwickeltem Bewußtsein sich ausgesprochen. Er mußte so lange zurücktreten, als die Entwicklung der Kirchenlehre mit dem Bewußtsein des Gelingens betrieben wurde und die frischesten Kräfte der Kirche in Anspruch nahm. Doch auch in diesen Zeiten behaupteten sich neben dem dogmatischen Bestreben die Zweifel, welche aus den verdrängten Meinungen stammten oder überhaupt im Gegensatz gegen die Formel der Lehre in unentwickelter innerer Beschaulichkeit Befriedigung suchten. So konnten der Gnosticismus und die Lehren der Alexandrinischen Kirchenväter, besonders des Origenes Anknüpfungspunkte des spätern Mysticismus werden. Als aber die Entwicklung der Kirchenlehre zu ermatten anfing, mußte das Bewußtsein des Unbefriedigenden in ihren Satzungen deutlicher hervortreten, und es war nunmehr die Zeit gekommen, wo mystische Lehren ihr Haupt offen erheben, ja neben der Kirchenlehre sich behaupten konnten.

Das Aufkommen des Mysticismus steht, wie man bemerkt hat, mit der Ausbreitung des Mönchslebens, besonders wie es im Orient sich gestaltete, in Verbindung. Die eine Erscheinung aus der andern abzuleiten würde eben so wenig wissenschaftlich genügen, als geschichtlich sich rechtfertigen lassen; denn sie kommen auch getrennt von einander vor[1]; aber sie hängen doch in einem gemeinschaftlichen Grunde zusammen. Wir haben schon

---

1) Namentlich weist Dionysius Areopagita dem Mönchthum nur eine niedere Stufe in der kirchlichen Hierarchie an. Ep. 8, 1 sq. u. sonst.

bemerkt, daß die Absonderung des Mönchslebens von der Gemeinheit der Kirche wesentlich daraus hervorging, daß bei der weitern Ausbreitung der Kirche die Strenge des alten christlichen Lebens in ihrem Gegensatz gegen die weltlichen Bestrebungen sich nicht festhalten ließ und daß man dadurch gedrungen wurde in einem engern Kreise eine größere Heiligkeit des Lebens zu suchen. Ähnlich wie im Praktischen fand nun auch im Theoretischen eine solche Absonderung statt aus demselben Triebe heraus. Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine größere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte.

Hierzu kam, daß durch die heidnische Philosophie, indem sie von neuem und in größerem Maße unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mysticismus Nahrung geboten werden mußte. Hieraus erklärt es sich, daß dieser besonders in Verbindung mit der Neu-Platonischen Philosophie sich zeigt. So konnten wir schon beim Eunomius, beim Gregorius von Nyssa und ihren Zeitgenossen eine Neigung zum Mysticismus finden. Diese mußte aber allmälig wachsen, so wie der philosophische Gedanke von der Bearbeitung der kirchlichen Lehrweise sich zurückzog. Wir können die Spuren hiervon ziemlich weit verfolgen. Schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bildete sich die schwärmerische Secte der Mönche, welche unter dem Namen der Euchiten bekannt ist und sich Jahrhunderte lang erhielt, in einer entschieden

mystischen Richtung [1]. Unter andern ähnlichen Erscheinungen finden wir am Ende des fünften Jahrhunderts auch unter den Monophysiten einen nicht weniger schwärmerischen Mystiker, den Bar Sudaili [2], und es waren ebenfalls die Monophysiten, welche sich zuerst im J. 532 auf die Schriften des falschen Dionysius Areopagita beriefen, die um diese Zeit bekannt wurden und troß mancher Zweifel gegen ihre Echtheit bald eine allgemeine Anerkennung unter den verschiedensten christlichen Parteien fanden und viele Jahrhunderte hindurch eine Hauptquelle mystischer Lehren abgaben.

Der Verfasser dieser Schriften ist ohne Zweifel ein Betrüger, der absichtlich eine ihm fremde Person spielt und für seine frommen Zwecke es für erlaubt hält eine geheime Überlieferung kirchlicher Lehre zu erdichten. Nur auf einen Verfasser der verschiedenen Schriften, welche denselben Namen an der Spiße tragen, haben wir zu rathen, da sie alle ganz in demselben Geiste und in derselben aufgeblasenen Schreibart verfaßt sind. Unter den uns bekannten Männern jedoch können wir keinen auffinden, welchen wir auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit für den Verfasser dieser Schriften halten dürften. Seinen Ruhm hat er nicht gewollt, sondern die Verbreitung einer Ansicht, welche er einigermaßen systematisch ausbildete und in welcher er wohl weniger die Lehre des Christenthums

---

1) S. Neander's Kirchengesch. II S. 514 ff.

2) Ebend. S. 1181 ff. Er wird mit dem Hierotheus in Verbindung gebracht, auf welchen sich Dionysius Areopagita mehrmals beruft.

als das Wesen der Religion zu finden meinte. Die Zeit, wo diese Schriften bekannt wurden, ist wahrscheinlich von ihrer Entstehung nicht weit entfernt [1]. Sie gehören ganz dem Gedankenkreise an, in welchem unsere Geschichte sich so eben bewegt, verrathen aber in der That keine solche schöpferische Kraft, daß wir dem Verfasser zutrauen könnten, er wäre im Stande gewesen die Vorstellungen, mit welchen er verkehrt, der Zeit ihrer Verbreitung vorwegzunehmen.

Als die Hauptabsicht seiner Schrift spricht sich unzweideutig aus der öffentlichen Gottesverehrung und Kirchenlehre eine andere geheime Religion an die Seite zu setzen, welche jene zwar nicht ausschließen soll, aber doch als etwas Untergeordnetes behandelt. Er betrachtet sich als einen in die göttlichen Geheimnisse Eingeweihten und ermahnt die, welche mit ihm an diesen Geheimnissen Theil haben, sie der Menge nicht zu verrathen. Sie dürfen zwar ausgesprochen werden, aber nur als Räthsel für die Unkundigen [2]. Überrascht wird man aber, wenn man findet, daß der falsche Dionysius zu der uneingeweihten

1) Die Meinung, welche Baumgarten-Crusius (opusc. theol. p. 261 sqq.) aufgestellt hat, daß der Verf. im 3 Jahrh. geschrieben habe, als der Streit noch gegen die Gnostiker herschte (p. 277.), kann ich nicht theilen. Baumg. Cruſ. meint, die Tendenz gehe hauptsächlich gegen die Gnostiker, aber die Gnosis, welche er nicht sowohl bestreitet, als geringschätzig behandelt, ist vielmehr die Kirchenlehre. Zwischen seiner Emanationslehre und der gnostischen finde ich den wesentlichen Unterschied nicht, welchen B. C. annimmt. Meine Gründe diese Schriften frühestens gegen das Ende des 5 Jahrh. zu setzen, werden aus der Darstellung der Lehre erhellen.

2) De div. nom. 1, 8; de coel. hier. 2, 2.

Menge besonders die rechnet, welche auf die Erkenntniß Gottes ausgehen, nicht eingedenk, daß Gott in Finsterniß sich verborgen hat [1]). Ein jedes Bestreben also Gott zu erkennen erscheint ihm nur als ein niederes Werk, welches keineswegs den Eingeweihten gezieme. Diese müssen vielmehr anerkennen, daß sie ihre Gedanken und Wahrnehmungen zu beschwichtigen haben, wenn sie an Gott Theil nehmen wollen. Denn alle Gedanken gehen doch nur auf das Seiende, Gott aber ist über dem Seienden [2]). Jeder menschliche Gedanke ist in Wahrheit nur ein Irrthum, wenn man ihn mit dem Bleibenden der göttlichen Einsicht vergleicht [3]). Nicht einmal eine solche Einsicht (*νόησις*) sollen wir Gott zuschreiben; er ist auch nicht die Wahrheit, noch der Irrthum; er ist nichts vom Seienden oder Nicht-Seienden und überhaupt über jedem Setzen oder Aufheben erhaben und würde nur als das zu bezeichnen sein, was über allen Gegensätzen ist, wenn er überhaupt bezeichnet werden könnte [4]). Alle Wahrheit des Verstandes daher sollen wir verlassen, uns selbst von uns absondern und in das Dunkel des Nicht-Wissens untertauchen, um dem Geheimnisse, dem Schweigen Gottes uns zu nahen [6]). Dionysius thut sich nicht genug in der

---

1) De myst. theol. 1, 2. *οἰομένους εἰδέναι τῇ κατ᾽ αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ.*

2) De div. nom. 1, 4; 5; 2, 3; 4, 8.

3) Ib. 7, 1. *πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων.*

4) De myst. theol. 5; ep. 1.

5) De myst. theol. 1, 1 sq. ; de div. nom. 4, 2; 22.

Verkündigung des verborgenen Gottes; ihn Gott zu nennen reicht ihm nicht aus, er ist Übergott[1]; nicht allein das Vollkommene und Vollkommenste will er ihn genannt wissen, sondern auch das Übervollkommene[2]; nicht allein unaussprechlich und unerkennbar ist er, sondern überunaussprechlich und überunerkennbar[3]. Nur seine Kräfte erkennen wir und in der Weltschöpfung hat er sich nicht offenbart, sondern verhüllt, indem er da alle seine Geschöpfe wie eine Hülle um sich geworfen, durch welche wir von ihm getrennt sind[4]. Es werden der Schlaf und das Wachen Gottes unterschieden; in jenem ist Gott in sich; das Geheimniß und Verborgene seines Wesens ist darin ausgedrückt; im Wachen Gottes aber haben wir ein Symbol seiner Vorsehung und Sorge für andere Dinge[5], in welchem er also sein Geheimniß nicht verräth und gleichsam außer sich ist. So finden wir den falschen Dionysius in einem unzweideutigen Widerspruch gegen jede Lehre, welche uns zur Erkenntniß Gottes führen will, sei es durch unmittelbare Untersuchung seines Begriffs, sei es durch Betrachtung seiner Werke und seiner Wirksamkeit in der Welt. Die skeptische Natur seiner Denkweise ist außer allem Zweifel. Daraus erklärt sich seine Gleichgültigkeit gegen die Lehrmeinungen und gegen

1) De div. nom. 2, 10; 13, 3.

2) Ib. 13, 1.

3) Ib. 2, 4.

4) Ib. 2, 7; ep. 9, 2.

5) Ep. 9, 6. *θεῖον ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ τῶν προνοουμένων· ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν.*

jede Polemik selbst wider die Heiden. Ihm genügt es Gott zu haben, dies scheint ihm jeden Irrthum niederzuschlagen[1]; zu erkennen aber, was Gott sei, hält er in aller Rücksicht für unmöglich.

Schneidet er nun so den Weg der Erkenntniß ab, um zu Gott zu gelangen, so muß er einen andern Weg zu diesem Ziele sehen. Aber nicht leicht ist es aus seinen Äußerungen diesen herauszufinden. Auch die praktische Gottesverehrung, sei es in Werken des Lebens, sei es in Religionsübungen, gilt ihm eben so wenig, als die Erkenntniß[2]. Er läßt alles dies bestehn, schließt sich in seiner Lehrweise an die kirchlichen Formeln an und wird es eben so auch mit den heiligen Gebräuchen gemacht haben; aber alles dies gilt ihm nur als etwas Äußeres und Niederes gegen die Weihungen seiner geheimen Gotesverehrung. Er unterscheidet von der offenbaren Überlieferung, wie sie in der heiligen Schrift gegeben ist, eine geheime, welche nicht, wie jene, beweise und lehre, sondern durch Einweihung thue und in Gott hineinversetze[3]; aber von der einen Seite kann er doch nicht verhehlen, daß auch die letztere nur in Symbolen von Gott rede, wie die erstere[4], und von der andern Seite giebt er auch eine Verehrung der heiligen Schrift zu erkennen, welche deren Aussprüche nicht geringer achtet, als jene

---

1) Ep. 6; 7, 1 sq.

2) Ep. 6, wo θρησκεία und δόξα neben einander gestellt werden.

3) Ep. 9, 1. δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. De eccl. hier. 1, 4.

4) Ll. ll.

geheime Überlieferung [1]. Man kann also nicht verkennen, daß es mit jenen heiligen Überlieferungen nicht viel auf sich habe, daß vielmehr alles auf das Verständniß der heiligen Symbole ankomme, wenn wir in den Sinn seiner mystischen Lehre eindringen wollen. Offenbar liegt also auch seinem Skepticismus eine positive Lehre zum Grunde, so wie eine jede Verneinung aus einer Bejahung hervorgeht; ohne eine solche würde er zu einer Erklärung der heiligen Symbole gar nicht gelangen können.

Aus den Gründen, welche er gegen die Erkenntniß Gottes gebraucht, wird sich ersehen lassen, was er eigentlich will. Er nimmt zwei Wege an, auf welchen man zum Gedanken Gottes kommen könnte, den einen durch Bejahungen, den andern durch Verneinungen. Der erstere gehe von oben nach unten, die Einheit in ihre Vielheit auflösend, der andere von unten nach oben, das Besondere zur Einheit des Ganzen zusammenziehend [2]. Aber es ist sehr bezeichnend für seine Denkweise, daß er den verneinenden Weg dem bejahenden vorzieht [3]. Er führt es als eine Vorschrift der geheimen Überlieferung an, daß die Verneinungen von Gott wahr, die Bejahungen unpassend sind, und schließt daraus, daß es besser sei Gott durch unähnliche Bilder darzustellen, als durch ähnliche, welche nur zu Täuschungen Veranlassung gäben [4]. Dies

1) De div. nom. 2, 2. Seine symbolischen Auslegungen schliessen sich fast immer an die heilige Schrift an.

2) Ib. 1, 4; 13, 3; de myst. theol. 2; 3; de coel. hier. 2, 3; 15, 1.

3) De div. nom. 13, 3.

4) De eccl. hier. 2, 3. εἰ τοίνυν αἱ ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων

stimmt vollkommen damit überein, daß Gott selbst als das Nicht-Seiende betrachtet wird, welches nur durch die Absonderung alles Seienden unsern Gedanken sich darstelle; ja daß wir selbst eine Beraubung in Gott anerkennen sollen, indem nur das wahrhaft das Gute und Schöne sei, was mit der Wegnahme aller Dinge gesetzt werde [1]. Hiermit wird nun in der That jeder Gegensatz in Gott zusammengefaßt; selbst das Gute und das Böse ist in ihm geeinigt; denn das Böse ist ja nur das Nicht-Seiende. Das Böse ist in ihm aber nicht als Böses und Nicht-Seiendes, sondern als Gutes und Seiendes. Gott kennt das Böse als Gutes [2]. So sollen wir darauf aufmerksam gemacht werden, daß unser Verstand die Dinge nicht nach ihrer Wahrheit erkennt; daß sie oft völlig das Gegentheil von dem sind, was sie unserm beschränkten Denken zu sein scheinen. Aber in der That wir lernen daraus noch mehr; wir ersehen daraus, daß unser Verstand doch einiges von Gott zu erkennen im Stande ist, indem er in ihm die Einheit aller Gegensätze erblickt. Wie sich auch der falsche Dionysius wenden mag, um alle Begriffe des Verstandes von seinen Lehren über Gott zu entfernen, so gehen doch alle seine

---

ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι, τῇ κρυφιότητι τῶν ἀποῤῥήτων οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. De myst. theol. 2.

1) De div. nom. 4, 7. *τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ· τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὕμνηται.* Ib. 10; 20.

2) Ib. 19; 30.

Bejahungen und Verneinungen davon aus, daß Gott, das oberste Princip aller Dinge, eine Einheit sei. Keine Zweiheit kann Princip sein; die Einheit muß einer jeden Zweiheit zum Grunde liegen [1]. Nimm das Eins weg und alles wird dahin sein [2]. Zwar fällt dem Verfasser dieser untergeschobenen Schriften ein, daß die Einheit aller Gegensätze auch Vielheit ebenso gut wie Einheit in sich umfassen müsse; aber wenn auch, so überwiegen doch und herschen in den göttlichen Dingen die Einigungen über die Scheidungen [3].

Damit stimmt es nun bestens überein, daß auch der Weg, durch welchen wir zur Gemeinschaft mit Gott gelangen sollen und welcher höher gepriesen wird als jedes Denken und Erkennen, der Weg der Einigung heißt [4]. Auf etwas Ähnliches weißt es hin, wenn er Liebe genannt wird, göttliche Liebe, von welcher Dionysius sagt, daß sie ekstatisch sei, indem sie den Liebenden aus sich herausversetze und in das Geliebte einführe [5]. Es ist das kein Lernen oder Erkennen, sondern ein Erleiden, welches in Sympathie mystisch mit Gott uns vereinigt [6]. Es

---

1) Ib. 4, 21.

2) Ib. 13, 3.

3) Ib. 2, 11.

4) Ib. 1, 1. *κατὰ τὴν κρείττονα τὴν* (l. *τῆς*) *καθ᾽ ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν.* Ib. 4, 11. *ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γινομένη δι᾽ ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ.*

5) Ib. 4, 10 sqq.; 13. *ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.*

6) Ib. 2, 9. *οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα.*

versteht sich aber, daß diese mystische Liebe sehr verschieden von der praktischen Liebe ist, durch welche Augustinus und die ältern Kirchenväter zur Erkenntniß Gottes uns führen wollten. Wie die theoretische, so ist die praktische Vernunft des Höchsten nicht fähig.

Wollen wir uns ein Verständniß dessen verschaffen, was Dionysius unter Einigung und Liebe versteht, so müssen wir noch etwas weiter die Überzeugungen verfolgen, welche seinem Zweifel an alle Wissenschaft zum Grunde liegen. Sie beruhen auf Emanationslehre und schließen sich in diesem Punkte ganz dem Neu-Platonismus an, nur daß die Grade der Emanation eine christliche Bezeichnung erhalten haben. Dionysius erklärt, die Liebe Gottes sei ekstatisch, wie unsere Liebe zu Gott; seine überfließende Güte habe es nicht geduldet ohne Erzeugniß zu bleiben, und so sei er herausgegangen aus sich selbst, sei praktisch geworden und habe das Seiende von sich ausfließen lassen. Gott geht in diesen Ausflüssen aus sich heraus und geht auch nicht heraus [1]), denn er bleibt ja die Einheit aller Gegensätze, welche alle Vielheit in sich umfaßt. Da werden auch die alten Bilder wieder gebraucht, daß Gott wegen seiner Überfülle überfließe, daß er ausstrale wie ein Licht und daß alsdann auch die

1) Ib. 4, 10 fin. αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι. Ib. 13. ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. — — πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Eben so wird auch de myst. theol. 3 eine Immanenz der Emanationen in Gott gesetzt.

vernünftigen Geister, welche von ihm ausgehn, die Kraft empfangen ihre Fülle aus sich wie aus einer Quelle auszugießen in die Seelen, welche die zweite Stufe der Emanation bilden und nicht minder die Kraft haben weitere Emanationen aus sich zu entlassen [1]). Aus dieser gradweise sich fortsetzenden Emanation bildet sich nun die himmlische Hierarchie, welche der falsche Dionysius als eine Ordnung der Engel beschreibt, so wie sie auch durch eine Offenbarung der Engel uns bekannt geworden sein soll [2]). An die himmlische Hierarchie schließt sich die weltliche, die kirchliche Hierarchie an, welche als ein analoges Abbild der himmlischen betrachtet wird und nothwendig ist, weil wir durch sinnliche Bilder zur höhern Wahrheit aufgeführt werden müssen [3]).

Fragen wir, warum solche Grade unter den Ausflüssen angenommen werden sollen, so wird uns ganz im Sinn der Emanationslehre geantwortet, daß die göttliche Güte doch nicht Allen in gleicher Weise sich mittheilen könne [4]). Denn es gilt als Grundsatz, daß die Wirkung der Ursache nicht vollkommen gleich sein könne, sondern geringer sein müsse, als diese, nur ein Abbild dieser darstellend [5]),

---

1) De div. nom. 4, 2; 13, 1.

2) De coel. hier. 6, 1. Es werden §. 2 neun Ordnungen der Engel in drei Triaden angegeben, deren Beschreibung in den folgenden Capiteln enthalten ist.

3) Ib. 1, 3. Am deutlichsten werden die Geschäfte der Liturgen der Priester und der Hierarchen de eccl. hier. 6 cont. 3, 5 unterschieden.

4) De div. nom. 4, 20.

5) Ib. 2, 8. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.

und diesem Grundsatze gemäß wird auch das Verhältniß des Emanirenden und des Emanirten beurtheilt, so daß Gott seine Vollkommenheit nicht vollkommen mittheilen kann. Dem Einwurfe, daß ein jedes Nicht-Können der Allmacht Gottes zuwider sein würde, begegnet der Areopagit nur dadurch, daß er es als etwas Gottes Wesentliches setzt das Unmögliche nicht zu vermögen[1]). Er ruft aber auch, um die Ordnung der Grade, in welcher Gott sich mittheilt, als etwas Nothwendiges darzustellen, jenen alterthümlichen Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes zu Hülfe, welchen wir auch beim Augustinus gefunden haben. Gott ist gerecht, indem er jeder Ordnung der Dinge ihr Maß nach ihrer Würdigkeit verleiht und dadurch das abgesonderte Dasein einem jeden bewahrt[2]). Des einen Seienden sollten nicht alle Dinge in einer Weise theilhaftig sein, sondern so, wie einem jeden die göttliche Wage sein Loos nach seinem Werthe zutheilte[3]). Mit diesem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit setzt Dionysius auch in einer ähnlichen Weise, wie Augustinus, den Begriff der göttlichen Güte und Schönheit in Verbindung[4]).

Betrachten wir nun die Folgerungen, welche in dieser

---

1) Ib. 8, 6.

2) Ib. 8, 7; 9. *αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα.*

3) De eccl. hier. 1, 2. *μετέχουσι δὲ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν.*

4) De div. nom. 4, 7.

Emanationslehre liegen, so wird sich ergeben, was wir unter der Einigung des falschen Dionysius zu verstehn haben. In der absteigenden Ordnung der Ausflüsse ist eine jede Stufe durch ihre Natur an das Maß des Seins gebunden, welche sie empfangen hat. Nur dieses Maßes ist sie fähig und ihm gemäß wirken die höhern Mächte, von welchen sie ausgeflossen ist, die Offenbarung des Göttlichen, welche ihr zukommt. Zwar wird den Menschen auch Freiheit zugestanden, aber doch keinesweges eine solche, welche die Wirksamkeit der höhern Mächte in ihnen hemmen könnte [1]. Das Maß unseres Seins ist uns durch unsere Stellung in der Welt, durch unsern Rang in der Abfolge der Ausflüsse gegeben, und nur dieser natürlichen Ordnung des Daseins uns anschließend können wir an Gott Theil haben. So ist es auch mit allen Wesen in der Welt. Sie empfangen alle nach der verschiedenen Stufe ihres Seins und nach dem verschiedenen Maße ihrer Kräfte die Gemeinschaft und Offenbarung Gottes [2]. Wir müssen uns daher unserer Ordnung fügen und an sie uns anschließen, und nur hierin besteht die Einigung, welche der falsche Dionysius preist, daß

1) De coel. hier. 9, 3 sqq. Man darf in diesem Punkte keine strenge Folgerichtigkeit erwarten; man findet eine solche in keiner Emanationslehre und überdies ist beim Dion. der Begriff der Freiheit so unbestimmt, wie in der Griechischen Kirche überhaupt. Sie wird vorausgesetzt, hat aber im Systeme ihre Grenzen, welche nicht weiter bestimmt werden.

2) De div. nom. 1, 1; 2, 6; de coel. hier. 4, 1. *ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστη (ἕκαστον?) τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας.*

wir nicht durch Verkehrtheit des Willens oder durch Mangel an Liebe uns abzusondern streben, sondern den Zusammenhang der Ordnungen bewahren und durch die nächst höhere Ordnung, mit welcher wir unmittelbar zusammenhängen, auch der Gemeinschaft mit den höhern Ordnungen theilhaftig werden [1]). Die göttlichen Ausflüsse ziehen uns zu Gott empor; aber ein jeder niederer Grad wird nur durch die mittlern Grade mit dem höchsten verbunden. So hängen wir mit Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch die Engel zusammen [2]). So müssen wir an die göttliche Ordnung uns anschließend zu Gottes Gemeinschaft aufsteigen, die weniger Kundigen von den Kundigern lernend; selbst unter den Menschen ist es so, weil auch unter ihnen solche Ordnungen und Grade der Erleuchtung stattfinden, die kirchlichen Grade, deren höchster uns durch die Engel mit der himmlischen Hierarchie verbindet; dies ist die Kette der Wesen, durch welche alles geeinigt ist [3]). Da fließen die einzelnen Ordnungen, obwohl eine jede für sich bestehend, jede in ihrem eigenthümlichen Wesen, in ihrer bestimmten Grenze, zu einem Ganzen zusammen, wie das Licht vieler Leuchten zu einem

---

1) De coel. hier. 12, 2; 13, 3.

2) Ib. 1, 1; 4, 3. *διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σοφῶς ἡ θεολογία, τὸ δι᾽ ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν, ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι.* De eccl. hier. 6 myst. 3, 6. Zwar wird ib. 4 cont. 3, 2 auch von einer unmittelbaren Erleuchtung der göttlichen Männer gesprochen, aber wie das zu verstehn sei, lehren die vorhergehenden Stellen, besonders de coel. hier. 13, 3.

3) Ep. 8, 3; de div. nom. 7, 3.

Ganzen sich vereinigt [1]). Aber wie auch diese Einigung geschehn möge, immer haben wir uns dabei zu erinnern, daß ein jedes Wesen nur in dem bestimmten Grade seines Daseins an Gott Theil hat, nicht in vollkommener Weise. Auch die Engel erkennen Gott nicht vollkommen; denn göttliche Einigung ist höher, als die Einigung der Geister und alle Einigung überhaupt kann doch das Wesen Gottes an sich nicht fassen [2]). So bleibt ein jedes Wesen auf seiner Stufe gebannt; den englischen Geistern kommt die einige Anschauung des Geistigen zu, welches in Gott ist; die Seelen haben das Logische, welches in zeitlicher Folge der Gedanken um die Wahrheit umher im Kreise sich bewegt, aber das Viele in Eins zusammenfassend doch an den englischen Gedanken Theil hat, so viel es Seelen vergönnt ist; selbst die sinnliche Wahrnehmung darf man einen Nachhall der Weisheit nennen und die gefallenen Dämonen haben doch noch, sofern sie Geister sind, Anspruch darauf aus der Weisheit zu sein. Nicht anders ist es mit den Stufen der Menschen in der kirchlichen Hierarchie. Die Liturgen reinigen, die Priester erleuchten; die Hierarchen weihen ein und unter den Laien entsprechen diesen heiligen Ordnungen die noch zu Reinigenden, welche der Gemeinschaft noch nicht würdig sind, das heilige Volk, welches an der Anschauung Theil hat und die Mönche, welche der Weihen theilhaftig sind. So hat alles Theil am Göttlichen in seiner Ordnung; aber nur Gott allein kommt das Wissen seiner selbst zu [3]).

1) De div. nom. 2, 4.
2) Ib. 1, 4; 5, 1; 13, 4.
3) Ib. 7, 2; de eccl. hier. 6 cont. 3, 5.

Wir haben in dieser Lehre des falschen Dionysius die strenge Durchführung eines Grundsatzes anzuerkennen, welcher uns schon an manchen Punkten unserer Geschichte entgegengetreten ist, des Grundsatzes, daß alles von Gott nach ewigen Begriffen in gewisse Stufen des Daseins vertheilt sei. Man wird daraus erkennen, zu welchen Ergebnissen er führe. Daß mit ihm die Verheißungen des Christenthums, des Schauens Gottes, der Vollendung unseres Wesens, nicht vereinbar sind, zeigt sich deswegen in dieser Lehre auf das deutlichste, weil Dionysius von keiner Folgerung sich abschrecken läßt die Einigung oder den wesentlichen Zusammenhang aller Geschöpfe in dem schöpferischen Gedanken Gottes zu behaupten. Wir können auch hieran wieder erkennen, wie die Vernachlässigung der Untersuchung über die Natur und über ihr Verhältniß zur Vernunft sich rächte. Denn in der Betrachtung der Natur mochten allerdings Gradunterschiede als nothwendig erscheinen, welche die Vernunft doch nur als überwindliche zugeben durfte. Wo aber die Unüberwindlichkeit der Gradunterschiede so unumwunden behauptet wird, daß darüber die unmittelbare Verbindung des Geschöpfs mit dem Schöpfer verloren geht, wie in diesem Mysticismus des falschen Dionysius, da kann man nicht anstehn zu behaupten, daß eine solche Lehre die wesentlichen Punkte des Christenthums außer Augen verliert. Zwischen der Emanationslehre der Gnostiker und des Dionysius Areopagita ist hierin kein wesentlicher Unterschied. Wie jene ihre Stufen unter den Aeonen haben, so hat dieser seine Abstufungen unter den Engeln; wie jene die natürlichen Unterschiede zwischen geistigen, seelischen und materiel-

len Menschen setzen, so macht dieser seine Unterschiede in der kirchlichen Hierarchie. Unmittelbar mit Gott sich verbinden zu wollen, das hält dieser, wie jene, für einen unseligen Hochmuth. Daher empfiehlt er auch an die Fürbitten der Heiligen uns zu wenden, so wie der Markosier die Achamoth, so wie der Heide seine niedern Götter anrief [1]).

Fragen wir nach den zunächst liegenden geschichtlichen Anknüpfungspunkten für diese Lehre, so werden wir nicht darüber zweifeln können, daß sie in der Neu-Platonischen Philosophie zu finden sind. Die Emanationslehre in denselben Bildern und Stufen beim Dionysius wie bei den Neu-Platonikern ist hiervon genügendes Zeugniß. Aber Dionysius entwickelt und beweist diese Lehre nicht, sondern setzt sie als allgemein bekannt voraus; er schreibt für eine Zeit, in welcher unter den Christen diese Lehren schon weit verbreitet waren. Es ist auch nicht die erste Entwicklung der Neu-Platonischen Lehre, aus welcher heraus er seine Ansicht der Dinge entnimmt. Er ist weit entfernt der Anschauung Gottes zu vertrauen, auf welche Plotinus und Porphyrius sich gestützt hatten; es ist vielmehr die mystische Einigung eines Proclus, welcher er sich zuwendet. Auch genügt ihm jene einfache Emanation nicht, welche Plotinus nur in drei Stufen herabgeführt hatte; die göttlichen und weltlichen Dreiheiten zerlegt er

1) De eccl. hier. 7 cont. 3, 6. ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς κρίμασι νενομοθετημένον, τὸ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεοπρεπεστάτῃ δωρεῖσθαι διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι κτλ.



nach der Weise des Proclus in andere Dreiheiten. Vollkommen ist er mit diesem einverstanden, daß wir nicht durch Denken und Erkennen, sondern durch unser Sein mit Gott zusammenhangen [1]. Wer dies beachtet, wird nicht daran zweifeln, daß er nur als eine Ausgeburt der spätesten Entwicklung der Neu-Platonischen Schule angesehn werden könne. Er verhält sich zum Proclus ungefähr in derselben Weise, in welcher Eunomius zum Plotinus sich verhielt. Von der christlichen Lehre hat er nur die äußerliche Formel und die äußerlichen Gebräuche angenommen; der Kern seiner Denkweise aber ist heidnisch, indem er nur durch niedere Gewalten unsern Zusammenhang mit dem obersten Gott vermitteln läßt. Daß er diese niedern Gewalten nicht Götter nennt, wie Proclus, können wir nur als etwas Unwesentliches ansehn.

Es ist ein ausgezeichneter Beweis von Schwäche im Verständniß fremder Lehren, daß ein Mysticismus, welcher auf einer solchen Grundlage beruhte, dennoch so lange Zeit Beifall finden und von den orthodoxesten Kirchenlehrern als Muster betrachtet werden konnte. Jedoch dieser Mangel an Verständniß kann uns in diesen Zeiten nicht auffallen, welche in der Auslegung der heiligen Schrift mit fremden Worten auf das willkürlichste zu schalten sich gewöhnt hatten. Es war aber unstreitig ein weit verbreitetes Bedürfniß nach einem tiefern Bewußtsein des Göttlichen, als es die zur Formel erstarrte Kirchenlehre gewähren konnte, was in den Schriften des falschen Dionysius eine Anregung und eine geschichtliche Stütze für die mystische

---

1) S. meine Gesch. d. Phil. alter Zeit IV S. 705 ff.

Beschaulichkeit suchte. Daraus erklärt es sich, daß diese Schriften trotz ihrer heidnischen Elemente und ihres fraglichen Alters bald ihre Verehrer, ihre Scholiasten und Paraphrasten fanden.

6. Maximus der Bekenner.

Unter diesen Auslegern der Dionysischen Schriften finden wir im siebenten Jahrhundert den Mönch Maximus, einen Mann, der unstreitig zu den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit gehört. Maximus war früher zu weltlichen Geschäften angeleitet worden und erster Geheimschreiber des Kaisers Heraklius; als er jedoch fand, wie die Häresie der Monotheleten unter der Asche glimmte und vom kaiserlichen Hofe begünstigt wurde, zog er sich, um die Freiheit seines Urtheils zu bewahren, in das Kloster zurück und wurde nun gegen die kaiserliche Gewalt und selbst gegen das päpstliche Ansehn einer der eifrigsten und kräftigsten Vertheidiger des doppelten Willens. Sein Glaubenseifer ließ ihm noch im hohen Alter die härtesten Martern überwinden und erwarb ihm, als er an den Folgen derselben im J. 662 starb, den Beinamen des Bekenners.

Wenn seine Standhaftigkeit uns Zutrauen für seinen Charakter einflößt, so wird unsere Achtung für ihn durch die Gaben, welche er in seinen Schriften entwickelt, noch bedeutend gesteigert [1]). Zwar die Schwächen seines Zeit-

1) Die noch vorhandenen Schriften des Maximus sind nicht alle gedruckt. Combefisius, welcher seine Werke in 2 Folianten herausgegeben hat, wollte noch einen dritten Band zufügen.

alters und seiner ganzen wissenschaftlichen Bildung, seinen schwankenden Eklekticismus, seine Formlosigkeit, finden wir auch bei ihm wieder; aber das darf uns nicht hindern bei ihm eine Gelehrsamkeit anzuerkennen, welche für seine Zeit ungewöhnlich ist, Tiefe und Gewandtheit, wenn auch nicht Schärfe der Gedanken und eine erhebende Wärme des Gefühls. Seine Philosophie beruht fast ganz auf der Lehre der drei Cappadocischen Häupter der Griechischen Kirche, besonders aber des Gregorius von Nyssa, welchen er den Großen nennt [1]), und in dessen Sinn er sich wohl zu versetzen weiß; dabei ist er aber auch von der Verehrung für andere Männer von Ansehn durchdrungen und weiß durch eine sehr laxe Auslegung die verschiedensten Zeugen für seine Meinung zu stimmen. Denn die geschichtliche Seite der Auffassung, die Auslegung älterer Lehren, im besondern auch der heiligen Schrift ist die schwächste Seite dieser Zeiten [2]). Das geschichtliche Element ihres Glaubens hat sich ganz in die unmittelbaren Nachwirkungen zusammengezogen, welche im

---

Dieser sollte die Scholien zu dem Dionysius Areopagita enthalten, nicht allein die kürzern, welche bei den Werken des Dionys. gedruckt sind, sondern auch weitläufigere zum 4 Briefe an den Cajus, welcher eine besondere Bedeutung für die monotheletischen Streitigkeiten hatte. Die kürzern Scholien scheinen wenigstens nicht alle vom Maximus zu sein. Vergl. Lequien diss. Damascenicae in ed. Joh. Damasc. fol. 38 b sqq.

1) Quaest. in script. qu. 1 p. 15.

2) Die allegorische Auslegung herscht beim Maximus im höchsten Grade vor. Was ist einer Auslegung unmöglich, welche es zur bildlichen Ausdrucksweise der heiligen Überlieferungen rechnet, daß sie die Tempora verwechsele?

Leben der Gegenwart von der Vergangenheit zeugen. Da ist es nun die Kirche in ihrer gegenwärtigen und zeitlichen Gestalt, das letzte Erzeugniß der göttlichen Offenbarung und Erziehung des Menschengeschlechts, welche auch vom Maximus als das Bild Gottes verehrt wird und für uns wirken soll wie Gott [1]. Fast möchte man fürchten, diese Zeiten wären auf dem Wege aus der göttlichen Dreiheit eine göttliche Vierheit zu machen. Gewiß ist es nicht ohne eine große Gefahr den Nachwirkungen der Vergangenheit in der Gegenwart, als wäre in ihnen nichts Krankhaftes zu besorgen, unbedingt sich zu überlassen.

Nur bei einem so wenig kritischen Sinn konnte Maximus in gläubiger Verehrung auch den Lehren des falschen Dionysius sich hingeben. Er thut es mit einer Bescheidenheit, welche auch zugleich ein zu tiefes Eingehn in das Einzelne ablehnt. Er hält seine Seele nicht für rein genug die Mysterien zu fassen [2]; denn er habe noch nicht die wahre Furcht des Herrn, die wahre Tugend und Freiheit von allen leidenden Bewegungen der Seele erreicht, welche zur vollkommenen Einsicht verlangt würden; daher dürfe er auch den höhern und mystischern Lehren sich zu nahen nicht wagen; wer nach ihnen strebe, der möge sich an den heiligen Dionysius den Areopagiten wenden [3]. Auf diese Weise kann er denn auch wenigstens das Anstößigste in der Lehre des Areopagiten entfernen.

1) Mystag. 1 p. 494.

2) Quaest. in script. qu. 11 p. 29.

3) Mystag. 24 p. 526 sq.

Wir finden bei ihm nichts von jener Emanationslehre, welche nur durch viele Mittelglieder mit Gott uns zusammenhangen läßt, nichts davon, daß wir durch unsere Natur abgehalten werden sollten über den Grad des Daseins hinauszubringen, welcher uns von der wahren Vollkommenheit ausschließt, vielmehr wird uns eine Erkenntniß Gottes versprochen, welche der Erkenntniß der Engel gleicht [1]), ja eine Vergötterung sollen wir erwarten durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns, jedoch nicht ohne unsern freien Willen, in welcher wir Gott wahrhaft erkennen sollen [2]). Zwar finden wir auch beim Maximus die Anpreisungen des verborgenen Wesens; er mag die tiefern Geheimnisse nicht der Schrift anvertrauen [3]); zwar stellt er den Begriff Gottes, nicht anders, als der falsche Dionysius, über alles Sein und Nicht-Sein und über ein jedes Denkbare und Sagbare, über jede Bejahung und Verneinung und sondert Bejahungen und Verneinungen so von einander, daß er meint, die Verneinungen über Gott wären wahrer, als die Bejahungen [4]); aber dergleichen Äußerungen sind wir auch in einem andern Sinn zu finden gewohnt, als in jenem mystischen, in welchem sie vom Dionysius dem Areopagiten vorgebracht wurden, und daß Maximus sie nur im Sinn der ältern Kirchenväter nimmt, sehen wir daraus, daß er auch die Seele unerkennbar nennt, doch zugleich hinzufügt, daß sie

---

1) Ib. 23 p. 516; exp. in orat. dom. p. 347. ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους.

2) Quaest. in script. qu. 6 p. 22; qu. 9 p. 25; qu. 22 p. 45.

3) Ib. qu. 21 p. 44.

4) Ib. qu. 25 p. 53 sq.; mystag. prooem. p. 492 sq.

durch ihre Werke erkannt werde [1]. So ist er auch weit davon entfernt zu behaupten, Gott verberge sich nur in seinen Werken, sondern hält an dem Satze fest, daß die göttlichen Gedanken im Verborgenen in der Schöpfung und Vorsehung durch Zeichen sich uns zu erkennen geben [2]; die physische Verschiedenheit der Geschöpfe soll nicht ihre Einheit verbergen, ihre Eigenthümlichkeit nicht mächtiger sein zur Trennung, als die liebevolle Verwandtschaft, welche ihnen mystisch vermöge ihrer Einigung eingepflanzt ist [3].

Wir sehen freilich hieraus auch, daß Maximus ebenfalls, wie der falsche Dionysius, auf jene mystische Einigung sich stützt, durch welche wir mit Gott uns verbinden sollen, und es geschieht dies in der That in Ausdrücken, welche seine Neigung zum Mysticismus unzweideutig verrathen. Zwar soll unsere Seele durch die Erkenntniß zu Gott emporgeleitet werden; aber sie soll auch nach der Erkenntniß alles Seiende und alle dem Seienden zugehörige Gedanken überschreiten und sich rein loslösen von jeder eigenen Kraft, sogar von der Kraft des übersinnlichen Denkens, um die Einigung mit Gott zu erleiden, welche über jeden vernünftigen Gedanken geht [4]. Doch

---

1) De an. p. 196.

2) Quaest. in script. qu. 13 p. 30 sq.

3) Mystag. 7 p. 506 sq. *μηδ᾽ εἶναι δυνατοτέραν πρὸς διάστασιν καὶ μερισμὸν τὴν ἕκαστον τούτων ἑαυτῷ περιγράφουσαν ἰδιότητα τῆς μυστικῶς καθ᾽ ἕνωσιν αὐτοῖς ἐντεθείσης φιλικῆς συγγενείας.*

4) Quaest. in script. prooem. p. 6. *μεθ᾽ ἣν* (sc. *γνῶσιν*), *ὡς πάντα τὰ ὄντα περάσασα μετὰ τῶν αὐτοῖς προσφυῶν νοημάτων,*

unterscheidet sich die Denkweise des Maximus schon darin wesentlich von der Ansicht des falschen Dionysius, daß er die Einigung mit Gott als etwas betrachtet, was uns nicht in diesem irdischen Leben zu Theil werden soll, sondern der Vollendung unseres Seins angehört. Er nennt sie eine Wahrnehmung, welche dem zukünftigen Leben vorbehalten sei, nachdem wir von jeder leidenden Gemüthsstimmung, von jeder sinnlichen Begierde frei geworden [1]). Wenn da zuletzt die vernünftigen Gedanken verschwinden sollen, so wird doch vorausgesetzt, daß sie zum Aufsteigen nöthig seien, und man darf also vermuthen, daß doch ihre Ergebnisse noch bleiben sollen, während nur das Unvollkommene, welches an ihnen ist, aufhört und dem Vollkommenen Platz macht; denn Maximus findet an dem vernünftigen Gedanken eine Bewegung und ein Leiden, welches von seinem Gegenstande ausgeht [2]). Von diesem Leiden durch die weltlichen Dinge sollen wir aber befreit werden und eine höhere Einigung mit Gott erleiden; so sollen wir auch dem Wissen der Welt absterben, damit wir in reiner Liebe, welche von sinnlichem und weltlichem Begehren nichts weiß, Gottes theilhaftig werden. Diese Liebe Gottes soll aber auch nicht ohne Erkenntniß sein [3]) und wir sehen also wohl, daß seine Ansicht von der Einigung mit Gott eine ganz andere

---

πάσης ἀπολελυμένη καθαρῶς καὶ αὐτῆς πρὸς τὸ νοεῖν οἰκείας δυνάμεως πρὸς αὐτὸν πάθῃ τὸν θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν.

1) L. l.; ib. qu. 60 p. 210.

2) De carit. cent. III, 34; 39; 43.

3) Quaest. in script. prooem. p. 11 sq

ist, als die vom falschen Dionysius empfohlene. Nach diesem sind wir durch unser Sein mit Gott verbunden, wenn wir uns nur leidend den höhern Kräften hingeben, durch welche wir mit dem Höchsten zusammenhängen; nach dem Maximus sollen wir durch Erkenntniß und Entsagung der weltlichen Begierden zum Bewußtsein des Göttlichen gelangen, doch keinesweges ohne durch die verschlungenen Wege des Lebens hindurchzugehn. In der That scheint dieser Weg nicht eben anders von ihm gedacht zu werden, als ihn frühere Kirchenväter, besonders Augustinus, sich gedacht hatten. Nur zwei Punkte möchten verdächtig scheinen, theils daß in diesen Beschreibungen das leidende Verhalten der Seele zu Gott zu ausschließlich hervorgehoben wird, theils daß Maximus diesen Weg der Liebe einen abgekürzten Weg zum Heile nennt[1]. Dies sind freilich eben die beiden Punkte, in welchen der Mysticismus auch in seiner gemäßigten Form vom Wahren abzuweichen pflegt.

Nur eine kurze Übersicht über die Lehren des Maximus von dem vernünftigen Leben und seinen Gründen kann uns zeigen, wie weit er hierin das Richtige getroffen oder verfehlt haben möge. Seiner Theologie liegt natürlich der Gegensatz zwischen dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes und zwischen der geschaffenen Welt zum Grunde. Gott ist nichts entgegengesetzt; aber in der Natur des Geschöpfes liegt der Gegensatz, weil es sein Wesen aus dem Nicht-Seienden hat und daher sein

---

1) L. l. *πάντων δὲ τούτων τῶν κακῶν ἐστὶν ἀπαλλαγὴ καὶ σύντομος πρὸς σωτηρίαν ὁδὸς ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη.*

Wesen selbst dem Nicht-Seienden entgegengesezt ist. Jedes Geschöpf hat von der Gnade Gottes alles, was es hat. Zu allem Guten besitzt es nur die Fähigkeit es empfangen zu können. Das Werden ist ihm also nothwendig [1]. Gott schafft daher nicht allein alle Dinge, sondern seine Wirksamkeit ist auch ewig in allen Geschöpfen gegenwärtig ohne Aufhören; als Vater ist er Grund alles Seins, als Sohn führt er alles zum Dasein in schöpferischer Thätigkeit und als heiliger Geist bringt er alles zur Vollendung [2]. So schließt sich Maximus an die Lehre der Griechischen Kirchenväter von der Dreieinigkeit an. In der Schöpfung hat nun Gott nur das Seiende geschaffen; alles Seiende aber ist gut, das Böse besteht nur im Nicht-Seienden [3]. Daher ist auch der erste Mensch ohne Böses geschaffen; er hat die Gnade von allen leidenschaftlichen Bewegungen frei zu sein. Als Geschöpf jedoch ist er dem Werden unterworfen, und da er durch seine eigene Thätigkeit des Guten theilhaftig werden sollte, mußte er auch die Freiheit des Willens empfangen das Gute zu ergreifen. Durch diese Freiheit

1) De carit. cent. III, 27 sqq.

2) Quaest. in script. qu. 2 p. 16 sq. ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τήν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσι εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος. Doch wird Max. auch auf völlige Gleichheit der Hypostasen hingetrieben. Dial. de trin. I p. 395.

3) Quaest. in script. prooem. p. 7 sqq.; anim. brev. ad eos qui dic. an. ante vel post corp. exist. 9. — τὸ κακόν, οὐ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει μόνον ἡ ἀνυπαρξία, οὗτινος ποιητὴν τὸν θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἡμῖν γένοιτο πώποτε. Abgedruckt in analect. nov. vet. patr. Ven. 1781.

aber ist er vom Guten abgefallen und hat dadurch seine Natur verdorben. Da sind nun die Leidenschaften, Lust und Unlust, Begierden und Furcht in ihm erwacht, und wie sie aus der Sünde hervorgegangen, pflanzen sie auch die Sünde unausbleiblich weiter fort. Indem Maximus dieser Lehre der ältern Kirchenväter sich anschließt, unterscheidet er auch zwischen den natürlichen Bewegungen der menschlichen Seele und zwischen den Bewegungen der verdorbenen Sinnlichkeit. Ohne leidende Bewegung ist die menschliche Seele von Natur nicht; sie ist ihr angeschaffen im natürlichen Begehren, indem die Seele in der Wechselwirkung der Dinge sich zu erhalten strebt; da begleiten auch Lust und Unlust, Begierde und Furcht gleichsam im natürlichen Pulsschlag des Lebens, wie Aus- und Einathmen, wie Zusammenziehung und Ausdehnung, das natürliche Dasein des Menschen; aber diese natürlichen und unverdorbenen Bewegungen des Lebens, bei welchen auch ein Leiden ist, will Maximus nicht Leidenschaften genannt wissen, weil sie ohne Sünde sind und durch die Liebe Gottes leicht überwunden werden. Sie streben nur nach dem Ziele der Natur, während die Leidenschaften gegen die Natur sind[1]. Indem wir nun aber den Leidenschaften und durch sie in natürlicher Folge auch wei-

---

1) De carit. cent. I, 27; 35. πάθος ἐστὶ ψεκτόν, κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν. Quaest. in script. qu. p. 15; qu. 21 p. 41 sq.; 42 p. 94; disp. c. Pyrrho p. 166. Es hängt damit sein Streit gegen die Monotheleten zusammen. Christo kommt auch der menschliche Wille zu, aber nur die natürliche Furcht, nicht die sündhafte, die leidenschaftliche Bewegung des Willens, weil er nur mit seinem Willen dem natürlichen Leiden sich unterzieht.

terfort der sündhaften Bewegung unterworfen worden sind, ist darum doch nicht alles Gute aus unserer Seele verschwunden, sondern ein Same und Vermögen des Guten ist uns geblieben, welches auch wieder wachsen und zuletzt durch die Auferstehung seine von Natur ihm bestimmte Größe und Schönheit empfangen soll [1]. Wir bemerken, daß Maximus vor dem Fehler sich hütet den natürlichen Zusammenhang im Leben des Menschen irgendwie, sei es auch durch eine völlig neue Schöpfung zu zerreißen. Vielmehr selbst die Auferstehung soll an das natürliche Wachsthum der unzerstörbaren Kraft zum Guten sich anschließen. So ist ihm auch die Strafe der Sünde eine natürliche Folge derselben, der Teufel selbst nur ein Werkzeug Gottes, sein Feind, aber auch sein Rächer, indem er die sündigen Menschen zu ihrer Strafe den Leidenschaften und den Qualen der Sünde unterwirft [2]. Auch die Leidenschaften sind nicht etwas Neues in der Seele, sondern nur eine Verkehrung des natürlichen Begehrens in uns. Alles dies oder vielmehr die Grundanschauung, von welcher es ausgeht, hat er dem Gregorius von Nyssa sehr gut abgelauscht. Auch die Wirkungen des heiligen Geistes erscheinen ihm daher nur als Erregungen der natürlichen Kräfte in uns. Zwar bezeichnet er sie auch als eine Schöpfung in unserer Seele [3];

---

1) Quaest. in script. 26 p. 62. — τὸ μὴ τῆς φύσεως ἀναιρεθῆναι τελείως διὰ παράβασιν τὸ σπέρμα καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ἀγαθότητος —, καθ' ἃς πάλιν λαμβάνουσα τὴν αὔξησιν εἰς τὸ πρώτην φυσικὸν διὰ τῆς ἀναστάσεως ἐπανάγεται μέγεθός τε καὶ κάλλος.

2) Ib. 26 p. 57 sq.

3) Dial. de trin. III p. 459.

aber mit dieser Schöpfung soll es doch eine solche Bewandtniß haben, daß die Gnade des heiligen Geistes die Mysterien uns nicht enthüllen kann, wenn nicht die natürlichen Kräfte in uns sind, welche die offenbarte Erkenntniß zu empfangen vermögen [1]). Sonst würden wir sagen müssen, die Heiligen empfingen die Gaben des Geistes ohne ihre Einsicht. Der heilige Geist will allen das gewähren, was ihnen nützlich und passend ist; wer ohne Leidenschaft sucht, der wird Gewährung finden; wer aber in schlechter Weise bittet, der wird nicht empfangen können. Wir sehen, Maximus setzt hierbei jenen Samen des Guten, welcher durch die Sünde nicht vertilgt werden kann, in der Seele voraus, welche des Guten theilhaftig werden soll. Die Gnade des Geistes denkt er sich nicht gleich jener heidnischen Begeisterung, in welcher die Natur, die Kraft des Begeisterten außer Thätigkeit gesetzt wird; sondern sie belebt diese Kraft nur von neuem, welche durch widernatürliche Leidenschaft gestört worden war, indem sie den natürlichen Gebrauch der Kräfte durch den Gedanken der göttlichen Dinge zu frischer Thätigkeit erweckt [2]). Zur Heiligung des Menschen gehört das natürliche Vermögen der Vernunft, ohne welches sie nicht gewonnen werden kann. Aber auch von der andern Seite

---

1) Quaest. in script. qu. 59 p. 199. οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν, ὡς μόνη καθ᾽ ἑαυτὴν ἡ χάρις ἐνήργει τοῖς ἁγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων χωρὶς τῶν τῆς γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων.

2) Ib. p. 201. τοῦ πνεύματος ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων ἐναργὸν ἐποίει (ποιεῖ?) πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εἰσάγουσα.

wird dazu die Wirksamkeit des heiligen Geistes verlangt, ohne welche die Vernunft todt bleiben würde, wie ohne das Licht der Sonne das Auge nicht sehen kann [1]). Der Mensch hat von Natur in der Schöpfung das Vermögen empfangen das Göttliche zu erforschen; durch die Sünde ist es nicht verloren gegangen, sondern nur gleichsam vernagelt worden; die Wirksamkeit des heiligen Geistes befreit es wieder [2]).

Wir sehen also, daß die mystische Richtung des Maximus doch keinesweges gänzlich unsere natürlichen Kräfte außer Thätigkeit setzen will. Aber gehen wir genauer in seine Äußerungen über die Bestandtheile unseres Lebens ein, so finden wir allerdings, daß er die Wirksamkeit der natürlichen Kräfte in der Entwicklung unserer Vernunft nicht hoch genug anschlägt. Dies zeigt sich darin, daß er mancherlei, was zur Ausbildung des vernünftigen Lebens uns nothwendig scheint, als etwas Überflüssiges betrachtet, ja als etwas Schädliches und der Leidenschaft Angehöriges, anderes, was für uns den höchsten Werth hat, als etwas ansieht, was nur als Mittel geschätzt werden dürfe. So ist es mit der Physik, so mit dem praktischen Leben. Was er über diese Erzeugnisse der Vernunft äußert, hat freilich keinen rechten wissenschaftli-

---

1) Ib. p. 200. οὐκοῦν οὔτε ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν τοῖς ἁγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, οὔτε γνῶσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως. — — οὔτε μὴν πάλιν ἓν τῶν ἀπηριθμημένων ἄνθρωπος κτήσεται κατὰ δύναμιν φυσικὴν δίχα τῆς χορηγούσης ταῦτα θείας δυνάμεως. Ib. p. 202.

2) Ib. p. 199.

chen Zusammenhang. Es fehlt ihm wohl nicht völlig der Gedanke, daß auch die niedern Entwicklungen der Seele in den höhern festgehalten werden müssen, daß der Glaube nicht ohne Liebe, die Liebe nicht ohne praktische Thätigkeit sein dürfe, daß auch das Übersinnliche nicht erkannt werden könne ohne das Sinnliche; aber wie diese Zweige des Lebens in einander eingreifen, darüber will sich ihm doch keine haltbare Lehre ergeben [1]). Die praktische Vernunft erscheint ihm nur als etwas Untergeordnetes; sie wird durch das alte Testament bezeichnet, während das neue Testament das beschauliche Eindringen in die Mysterien bedeuten soll [2]). Die sinnliche Erkenntniß ist ihm nur eine leidenschaftliche Bewegung der Seele, welche zum Götzendienst führe [3]); sie bringt nur eine falsche Vorstellung von den Dingen in uns hervor [4]), und wenn es so sein sollte, so würden wir uns wohl nicht darüber zu wundern haben die Anweisung zu empfangen, daß wir uns loslösen sollten vom Sinnlichen, um durch die Unwissenheit gegen das Weltliche uns der göttlichen Gaben würdig zu machen. Man wird nicht verkennen, daß in diesen und ähnlichen Äußerungen eine Misachtung des weltlichen Lebens liegt, welche uns zur Absonderung von

1) Man vergl. nur Mystag. 5 p. 503, wo fünf Grade der vernünftigen Entwicklung mit ihren fünf Energieen zusammengestellt werden; gewiß eine der seltsamsten Verknüpfungen. Man s. auch quaest. in script. qu. 25 p. 53 sq.; qu. 27 p. 65; de carit. cent. I, 31; cent. III, 45.

2) Quaest. in script. 3 p. 18.

3) Ib. prooem. p. 9.

4) De anima p. 199.

der übrigen Welt auffordert und in dieser den abgekürzten Weg zu Gott zu finden hofft.

Hiermit hängt nun in natürlicher Verknüpfung das Lob der Verneinungen zusammen, das Lob der Reinigung, durch welche wir uns der göttlichen Gaben theilhaftig machen sollen; aber es schließt sich daran auch als weitere Folgerung an, was wir als den zweiten Punkt der mystischen Ansicht bezeichnet haben, daß nur durch ein Leiden der menschlichen Natur unser Heil gewonnen werden soll. Denn bei der Leere, zu welcher wir durch die Reinigung und Verneinung des Weltlichen gelangt sind, darf es doch nicht bleiben, an die Stelle des weltlichen Leidens muß nun aber ein göttliches Leiden treten, welches in der Liebe Gottes uns mit der göttlichen Natur erfüllt. Maximus, bemerken wir, ist in der That erfüllt von den großen Verheißungen des Christenthums; er verspricht uns eine völlige Vereinigung mit Gott ohne Wandel, eine Erfahrung des Göttlichen in der Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer, des Maßlosen mit dem Maße, des Bewegten mit dem Unbewegten [1]). Diese soll eintreten, ohne daß unsere oder die göttliche Natur aufgehoben wird und ohne daß eine von beiden in ihrer Verbindung mit der andern irgend eine Verminderung er-

---

1) Quaest. in script. qu. 6 p. 210. ἕνωσις γὰρ προϋπενοήθη τῶν αἰώνων ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας καὶ κτίστου καὶ κτίσεως καὶ στάσεως καὶ κινήσεως. — — ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ᾽ οὐσίαν ἀκίνητον στῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα τῆς πρός τε αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως καὶ λάβῃ πείρᾳ τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν, τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.

fährt. Deswegen ist ihm die Vereinigung der beiden Naturen in Christo von großem Gewichte, weil sie das Vorbild unserer Vereinigung mit Gott abgiebt; denn in Christo ist die ganze Schöpfung mit Gott verbunden; er offenbart den innersten Boden der väterlichen Güte und zeigt, wie Gott wahrhaft mit der menschlichen Natur vereinigt sein kann [1]). Uns erwartet im ewigen Leben eine ähnliche Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Wesen; diese soll jedoch nicht als eine Ausbildung unserer eigenen Natur, unserer Vernunft, angesehn werden, denn die Natur hat kein Vermögen das Übernatürliche zu fassen; sondern sie wird betrachtet als eine Umbildung unseres Wesens, indem uns das Höhere, Göttliche mitgetheilt wird; wir sollen da eine Erhöhung über die Grenzen unseres Wesens erfahren, in welcher wir nicht thätig sind, sondern leiden [2]). So weiß Maximus doch zuletzt den natürlichen Zusammenhang in der Entwicklung

---

1) L. l. p. 209 sq. τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν οὐσιώδους διαφορᾶς μηδεμίαν καθοτιοῦν ἐπάγουσα μείωσιν. — — τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἀπαθῆ διαμένειν. — — τὴν ἐνδότατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερὸν καταστήσας.

2) Ib. qu. 22 p. 46 sq. ἐν δὲ τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις πάσχοντες τὴν πρὸς τὸ θειοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν οὐ ποιοῦμεν, ἀλλὰ πάσχομεν· καὶ διὰ τοῦτο οὐ λήγομεν θεουργούμενοι. ὑπὲρ φύσιν γὰρ τότε τὸ πάθος ἐστὶ καὶ μηδένα λόγον ἔχον ὁριστικὸν τῆς ἐπ᾽ ἄπειρον τῶν τοῦτο πασχόντων θεουργίας. — — καὶ πάσχομεν, ἡνίκα τῶν ἐξ οὐκ ὄντων τελείως τοὺς λόγους περάσαντες εἰς τὴν τῶν ὄντων ἀγνώστως ἔλθωμεν αἰτίαν καὶ συγκαταπαύσωμεν τοῖς φύσει πεπερασμένοις τὰς οἰκείας δυνάμεις, ἐκεῖνο γινόμενοι, ὅπερ τῆς κατὰ φύσιν δυνάμεως οὐδαμῶς ὑπάρχει κατόρθωμα, ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν. Ib. qu. 54 p. 157.

des Menschen nicht festzuhalten, obwohl er ihn sonst standhaft vertheidigt. Seiner Ansicht nach führt die menschliche Natur oder vielmehr überhaupt die Natur des endlichen Geschöpfes nur zur Wiederherstellung der verlorenen Reinheit, zur Entwicklung und zur Erkenntniß des Weltlichen; die höhere Weihe des Göttlichen aber muß uns in einer neuen Schöpfung mitgetheilt werden. So wirkt doch der Gradunterschied, welchen die Emanationslehre des falschen Dionysius setzte, welchen aber auch so viele Andere als nothwendig für die Geschöpfe betrachteten, in der Vorstellungsweise des Maximus nach; nur weil ihn die Verheißungen des Christenthums nicht bestehen lassen können, soll er durch eine neue Schöpfung überwunden werden.

Die Lehre des Maximus von der Einigung aller Dinge mit Gott führt ihn folgerichtiger Weise auch zur Lehre von der Wiederbringung aller gefallenen Seelen. Er hatte diese Lehre beim Gregorius von Nyssa gefunden [1]) und konnte sie nicht anders als billigen, da sie mit seiner Lehre, daß alle Dinge mit Gott durch seinen Sohn vereinigt würden, in der besten Übereinstimmung steht. Das Wort Gottes soll Allen Alles werden, um Alle zu retten [2]); am Ende der Welt soll eine allgemeine Erneuung

1) Quaest. et dub. 13 p. 304. Die Apologie für den Gregorius von Nyssa über die Wiederbringung der Dinge, welche Caracciolus im Anhange zu sieben ungedruckten Briefen des Gregorius von Nyssa (Flor. 1731) hat abdrucken lassen, ist nichts als diese Quästion.

2) Quaest. in script. 47 fin. p. 108.

des ganzen Menschengeschlechts stattfinden[1]). Was könnte auch dieser Gnade Gottes Schranken setzen, da sie die Kraft einer neuen Schöpfung haben soll? Gott läßt in Wahrheit niemanden frei, sondern ist mit Allen geeinigt, soll zuletzt aber Allen in einer vollkommenen Einigung beiwohnen. Doch tritt dabei natürlich die Bedenklichkeit ein, welche aus der entgegengesetzten Seite seiner Denkweise stammt, daß diese Vereinigung doch nur in dem Maße geschehn könne, in welchem die Geschöpfe derselben würdig sind; da bringt die Vereinigung bald Lust, bald Schmerzen[2]). Doch die Seele sucht immer Ruhe und weil sie dieselbe nirgends anders finden kann, als bei Gott, endet ihr Suchen nicht eher, als bis sie Gott gefunden hat. Da soll die Seele ihren Körper wieder erhalten, und aller ihrer Tugenden und auch ihrer abgefallenen Kräfte ohne Erinnerung an ihre frühern Übel, zu völliger Gesundheit wiederhergestellt, theilhaftig werden[3]).

Wir können in den Lehren des Maximus einen Nachhall der Philosophie, welche in der Griechischen Kirche sich ausgebildet hatte, nicht verkennen; aber der mystische Charakter, welchen diese Lehren an sich tragen, verkündet

---

1) Exp. in Ps. LIX p. 335.

2) Quaest. in script. 59 p. 203. ὁ θεὸς φύσει κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἑνούμενος· κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἑκάστῳ ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ θεὸς τοῖς πᾶσι ἑνούμενος — — τὴν αἴσθησιν ἑκάστῳ παρέχεται, καθὼς ἐστιν ἕκαστος ὑφ᾽ ἑαυτοῦ διαπεπλασμένος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἑνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων.

3) Quaest. et dub. l. l. Die Stelle ist sehr dunkel. Man vergl. Neanders Kirchengesch. III S. 352 Anm. 2.

uns doch ohne Zweifel eine Abnahme des wissenschaftlichen Bestrebens und läßt deswegen das weltliche Leben, in welchem wir uns bewegen, nur in der trüben Gestalt einer ungenügenden Offenbarung Gottes erblicken. Dies ist an dem Charakter der Auffassungsweise, welche über alle Schriften des Maximus verbreitet ist, auf das unzweideutigste ausgeprägt. Schon oft sind wir der symbolischen Auslegung der heiligen Schrift begegnet. Sie muß uns überall als ein Zeichen erscheinen, daß man im Texte weniger die Wahrheit, als ein Bild der Wahrheit zu finden erwarte. Beim Maximus ist diese bildliche Deutung im stärksten Maße vorhanden. Aber er deutet so nicht allein die heilige Schrift, sondern die ganze Welt; überall sieht er Symbole Gottes, wo er die unverhüllte Darlegung göttlicher Macht, Weisheit und Güte zu erkennen bemüht sein sollte. Alles verwandelt sich ihm in Bild und Andeutung, während die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge nur wie ein Schatten vor unsern Augen verschwindet. In dieser Auslegung der großen und kleinen Offenbarung wird der verständigen und wissenschaftlichen Untersuchung nur ein kleiner Raum verstattet. Gewiß das war es nicht gewesen, was jene alten Kirchenväter wollten, wenn sie uns aufforderten in der Schöpfung und in der heiligen Geschichte die Erkenntniß Gottes zu suchen. Mochten sie auch oft in schielenden Deutungen sich ergehen; sie hatten doch noch ein gesünderes Princip für die Untersuchung aufrecht erhalten. Aber der Gebrauch dieses Princips verfiel immer mehr, als man anfing die Schöpfung eben so in allegorischen Deutungen zu behandeln, wie die heilige Geschichte. Da man so die

Wahrheit der Natur und der vernünftigen Entwicklung in Allegorien verwandelte, mußte der Werth der Wissenschaften, welche die Wirklichkeit im Auge haben, immer tiefer herabsinken. Aber die Absonderung des kirchlichen vom weltlichen Leben hatte zu einem solchen Ergebnisse führen müssen, indem dadurch auch die Gegenstände, welche man noch für des Forschens werth hielt, die Entwicklungen des kirchlichen Lebens nemlich, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und dadurch unverständlich wurden. Dabei war es denn auch unvermeidlich, daß die Vollendung unseres Wesens weniger als die Frucht einer natürlich fortschreitenden Entwicklung, mehr als eine übernatürliche Erhöhung, ja als eine neue Schöpfung sich darstellte. Je weniger dem Zusammenhange des vernünftigen Wesens mit den weltlichen Dingen ein bejahender Sinn beigelegt wurde, um so mehr mußte er in mystisches Dunkel sich hüllen, um so ausschließlicher mußte das Überschwengliche in unserm Dasein und Leben geltend gemacht werden.

7. Johannes Damascenus.

Wenn wir nun in den vorherbetrachteten Männern nur die Beispiele eines allmälig sich abschwächenden wissenschaftlichen Eifers erblicken konnten, so ist dies in einem noch viel höhern Grade mit dem Johannes von Damascus der Fall. Das Leben dieses Mannes fällt schon in die Zeiten, als durch die wachsende Macht der Arabischen Herrschaft ein großer Theil des Morgenlandes dem Christenthum verloren gegangen war. Er selbst gehörte durch seine Geburt diesem Theile an und soll unter den

Omajadischen Chalifen ein bedeutendes Staatsamt bekleidet haben. Doch ist seine Geschichte von vielen Fabeln entstellt. Aus seinen Schriften sehen wir, daß er Mönch war, einem Kloster bei Jerusalem angehörig, welches für die damalige Zeit geistige Bildung in einem nicht unbedeutenden Grade nährte. Für uns hat nur seine Wirksamkeit als Schriftsteller für die Kirchenlehre einige Bedeutung. Diese gehört, was die Bewegungen der Zeit betrifft, hauptsächlich dem Bilderstreite an, in welchem er die Verehrung der Bilder gegen die Kaiser Leo den Isaurier und Constantinus Copronymus um die Mitte des 8 Jahrh. vertheidigte. Es ist charakteristisch, daß von den Schriften, welche diesen Streit betreffen, uns bei weitem mehr erhalten worden ist, als von seiner Polemik gegen die Saracenen. In Zeiten des Verfalls finden die innern Streitigkeiten mehr Beachtung, als die äußern. Von größerer Wichtigkeit, als seine Polemik, ist sein Bemühen die Kirchenlehre als ein Ganzes zusammenzufassen. In diesem Sinne schrieb er ein umfassendes Werk unter dem Titel Quelle der Erkenntniß, welches für die Griechische Kirche ein herschendes Ansehn gewonnen hat, aber auch von der Lateinischen Kirche fleißig benutzt worden ist [1]. Es besteht aus drei Theilen, einer Dialektik, einer kurzen Übersicht über die ketzerischen Secten und einer dogmatischen Zusammenstellung der orthodoxen Glaubens-

1) Dies gilt besonders vom 3 Theile de fide orthodoxa, welchen der Pabst Eugen der 3 um die Mitte des 12 Jahrh. in das Lateinische übersetzen ließ. Daher stammt die abweichende Eintheilung des Werkes in den bei den Griechen und den bei den Lateinern gebräuchlichen Ausgaben.

punkte. Der erste und der dritte Theil sind besonders von Wirkung gewesen, jener, indem er die Herrschaft der Aristotelischen Logik wenn auch nicht entschied, doch als entschieden aussprach, dieser, indem er das erste Muster einer vollständigen Glaubenslehre abgab.

Was den Charakter dieser Schrift des Johannes von Damascus betrifft, so haben wir in ihr nur eine Sammlung zu erblicken, wie denn der Verfasser auch in andern Schriften nur als Sammler sich erweist. Er will nichts aus sich schöpfen, nicht allein in den heiligen Dingen, in welchen er die Offenbarungen des heiligen Geistes erwartet und dem Ansehn der heiligen Väter sich hingiebt, sondern auch in der weltlichen Wissenschaft, in der Dialektik, will er nur die Früchte der frühern Untersuchungen sich aneignen [1]. Seine Sammlung entnimmt er hauptsächlich aus den Schriften der angesehensten Kirchenväter des Morgenlandes, der beiden Gregore und des Basilius, aber auch aus dem Dionysius dem Areopagiten, aus dem Nemesius, dem Aristoteles und dem Porphyrius. Man sieht das Bunte der Zusammenstellung, welches noch mehr dadurch in die Augen fällt, daß auch die Ordnung als sehr willkürlich und oft durch fremdartige Einschiebungen unterbrochen erscheint. Wie seltsam nimmt es sich aus, wenn Johannes sechs oder mehr Erklärungen der Philosophie neben einander stellt, von welchen keine begründet oder zu Folgerungen gebraucht wird, wenn er alsdann

1) Dial. prooem. p. 4 sq. Lequien; 2 p. 9. ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν· τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι.

diesen Erklärungen eine Eintheilung der Philosophie an die Seite stellt, welche nach Aristotelischem Muster gemacht ist und daher auch die Theologie unter den philosophischen Wissenschaften aufzählt [1]), nichts aber mehr preist als die Erkenntniß des Seienden und mit dem Aristoteles an die Wahrnehmung zunächst uns verweist, damit wir durch sie zu einer analogen Erkenntniß Gottes gelangen möchten [2]); denn Gott, von Natur unsichtbar, wird doch sichtbar durch seine Thaten und aus der Schöpfung und Regierung der Welt erkannt [3]); wenn er aber auch mit allen diesen Gedanken die Lehre des Dionysius Areopagita für vereinbar hält, daß Gott über allem Sein und es daher passender sei ihn durch die Verneinung alles Seienden zu bezeichnen, als durch irgend eine Aussage, welche sein Wesen ausdrücken sollte; denn unerfaßlich seiner Natur nach lasse sich nur seine Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit auffassen [4]). Es ist wahr, der Lehre des falschen Dionysius geht Johannes Damascenus in ihre gefährlichen Geheimnisse eben so wenig nach, als Maximus, aber nicht immer vermeidet er das, was jenen Geheimnissen anhängt, in seine Sammlung aufzunehmen. So weiß er auch, obgleich zweifelnd, von den Ordnungen der Engel zu erzählen und wie das Licht der höhern auf die niedere Ordnung übergehe [5]). Nicht weniger seltsam als das

1) Dial. 3.
2) Ib. 1.
3) De fide orth. 13 p. 151.
4) Ib. 4 p. 127 sq.
5) Ib. 17 p. 157.

Vorherbemerkte, ist es, wenn Johannes über dieselben Begriffe zu wiederholten Malen dieselben oder auch verschiedene Bestimmungen vorbringt, aus keinem andern Grunde, als weil sie in verschiedenen Werken, aus denen er sammelt, an verschiedener Stelle vorkommen [1]), oder wenn er die Untersuchung über die Aristotelischen Kategorien plötzlich unterbricht, um eine Reihe von Begriffserklärungen einzuschieben, über die Natur, die Hypostase, Person und dergl. d. h. über Dinge, welche ihm eine besondere Wichtigkeit wegen ihrer Bedeutung für die Kirchenlehre haben [2]). Der philosophische und der theologische Sprachgebrauch laufen hiernach bei ihm ziemlich bunt durcheinander; zuweilen bemerkt er ihre Verschiedenheit und alsdann kann er nicht umhin dem letztern den Vorzug vor dem erstern zu geben und die Philosophen einer unnützen Rednerei zu beschuldigen [3]).

Was sein Verhältniß zur alten Philosophie betrifft, so denkt er sie für seine Quelle der Erkenntniß zu benutzen, doch nur als ein Werkzeug, als eine Dienerin der Theo-

---

1) So wird über den Begriff der οὐσία einmal nach dem Porphyrius, das anderemal nach dem Aristoteles gesprochen. Dial. 4 u. 39. Da begegnet es ihm, daß er zweimal in einem Athem sich widerspricht, indem er die Substanz (οὐσία) als πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν definirt, von Gott aber, welcher nach dieser Definition allein Substanz sein würde, sagt, er sei οὐσία ὑπερούσιος, und nun auch jedes Geschöpf eine οὐσία nennt. Es ist dies bekanntlich auch der Widerspruch des Cartesius; er entsteht daher, daß die Definition vom Aristoteles ist, die Anwendungen aber theils aus Platonischer, theils aus christlicher Lehre entnommen werden.

2) Z. B. Dial. 40 sqq.

3) Ib. 30.

logie oder der offenbarten Wahrheit. Er gesteht ihr zu manches Nützliche für die Seele gefunden zu haben, und dies dürfe der Christ gebrauchen, nachdem er den heidnischen Irrthum davon abgesondert habe. Deswegen soll sie nicht vernachlässigt werden, denn ein jeder Künstler bedürfe der Werkzeuge und der Königin, der Theologie, gezieme es auch ihre Kammermädchen zu haben [1]. Dagegen steht es ihm fern der Philosophie für sich selbst irgend einen Werth zuzugestehn. Zwar könnte es auf einen solchen Werth zu zielen scheinen, wenn er vom Baume der Erkenntniß sagt, daß er die Erkenntniß seiner selbst und der Natur bezeichne, welche eine schöne Sache sei und zur Erkenntniß des Schöpfers führe, denn wenn er auch hinzusetzt, daß sie nur den Festen im Glauben zum Guten ausschlage, den Schwachen im Glauben dagegen schädlich werden könne [2], so scheint dies doch wenigstens unter der Bedingung des Glaubens den physischen und psychologischen Erkenntnissen einen eigenen Werth beizulegen. Aber er erklärt auch, daß die natürliche Erkenntniß nur ein psychisches und dämonisches Werk sei, welches zu nichts als zum Unglauben führe; denn das Göttliche sei über der Natur und übersteige jeden Gedanken; wer daher mit menschlichen und natürlichen Überlegungen an die Untersuchung über dasselbe gehe, und forsche, wie die Geschöpfe aus dem Nichts geworden seien und warum Gott die Welt geschaffen habe, der stürze sich nur in gänzliche Rathlosigkeit; dem Glauben dagegen sei alles leicht

1) Ib. 1.

2) De fide orth. 25 p. 176.

und eben[1]. Daher sind alle diese physischen und selbst die ethischen[2] Untersuchungen dem Johannes Damascenus nur von sehr untergeordnetem Werth. Dies ist ein noch viel nakterer und weniger begründeter Mysticismus als der, welchen wir beim falschen Dionysius gefunden haben. Doch läßt er einen Gebrauch der Philosophie für die formale Richtigkeit der Lehre zu und zu diesem Zwecke will er von der alten Philosophie die Dialektik sich zu Nutze machen, welche er nach Porphyr's Einleitung und nach dem Organon des Aristoteles auseinandersetzt. Zwar nimmt er auch von physischen und anthropologischen Lehren etwas in seine Sammlung auf, aber nur aus dem Nemesius, dessen Lehren er als etwas dem Christenthume angehöriges betrachtet. Wenn er daher sagt, er wolle das Beste, was bei den Griechischen Weisen sich finden lasse, seinem Werke einverleiben[3], so meint er damit nur die Dialektik. Diese erscheint ihm als ein brauchbares Werkzeug für die Theologie, so wie er überhaupt von dem logischen Theile der Philosophie sagt, daß er mehr ein Werkzeug, als ein Theil der Philosophie sei, denn er werde zu allen Beweisen gebraucht[4].

Wenn er ihn nur fleißiger zu Beweisen gebraucht hätte. Aber untersuchen wir seine Glaubenslehre, so finden wir auch in ihr nur wenig für die wissenschaftliche

1) Ib. 74 p. 263.

2) Wie dürftig ist das, was er über die Tugenden sagt. De virt. et vit. p. 509 sqq.

3) Dial. prooem. p. 4.

4) Ib. 3 p. 10.

Forschung geleistet. Schon daß er seine Untersuchung über die Ketzereien, wenn man einen trocknen Auszug, keinesweges aus den ersten Quellen geschöpft, eine Untersuchung nennen kann, von der Darstellung der Lehren abgesondert hat, ohne auch nur auf eine gründliche Widerlegung der Ketzer es abgesehn zu haben, kann uns keine günstige Meinung von seinem Verfahren erwecken. Wenn wir aber finden, daß er fast alle seine Lehren nur auf das Ansehn früherer Kirchenlehrer stützt, so sehen wir wohl, daß sein Gebrauch der Logik zu den Zwecken der Theologie nur ein sehr beschränkter ist. Man darf sagen, daß er die Dialektik, daß er die Darstellung der Ketzereien seiner Glaubenslehre vorausschickt, ist auch nur eine Sache der Überlieferung. Er will diese Ergebnisse der geistigen Arbeit, welche frühere Zeiten gebracht hatten, bei seinen Mönchen nicht ganz in Vergessenheit gerathen lassen, so wie er auch zu demselben Zwecke seiner Theologie eine Art von Astronomie und von physischer Geographie eingeschaltet hat [1]. Überdies findet sich bei ihm allerdings auch ein Anfang davon die Lehren der Kirche, mit einigen Beweisen versehn, in einem verständlichen Zusammenhange darzustellen, aber doch nur ein sehr schwacher Anfang. So wie es später die Scholastiker thaten, so stellt er auch mehrere Beweise für einen und denselben Lehrsatz zusammen. So hebt er damit an mehrere Beweise für das Dasein Gottes beizubringen [2], fügt dann noch andere Beweise

---

1) De fide orth. 20 sqq.

2) Ib. 3.

dafür hinzu, daß es nur einen Gott gebe [1]), hat aber dabei, wie es scheint, vergessen zu beweisen, daß es nur ein Princip gebe; denn an einer viel spätern Stelle sucht er noch gegen die Manichäer darzuthun, daß wir nicht zwei Principe, ein gutes und ein böses, anzunehmen hätten [2]). In dem Zusammenhange, welchen wir vorher angegeben haben, folgt alsdann auf die Lehre von der Einheit Gottes die Lehre von der Trinität, welche wieder mit einem Beweise versehen wird, wenn man eine sehr unvollkommene Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen für einen Beweis gelten lassen will [3]). Hierauf fallen auf eine geraume Zeit die Beweise aus und nur sehr sparsam findet sich in der Folge einer oder der andere wieder ein, wenn etwa ein noch lebendiges polemisches Interesse, wie gegen die Monophysiten [4]), dazu auffordert die Behauptungen nicht gar zu nackt aufzustellen, oder wenn Johannes eine Stelle aus dem Nemesius abschreibt, in welcher auch ein Beweis für die Freiheit des Willens vorkommt [5]). Von dieser Art sind überhaupt die Beweise unseres Kirchenvaters; sie haben nichts ihm Eigenes, nur aus ältern Schriftstellern sind sie entlehnt. Auch der Inhalt entspricht dieser Form. Zuweilen finden wir in dieser Quelle der Erkenntniß die tiefern Gedanken der frühern Philosophen. Da klingt

1) Ib. 5.

2) Ib. 93.

3) Ib. 6 sq.

4) Ib. 47.

5) Ib. 39.

noch einmal der Gedanke an, daß die Schöpfung und Vollendung der Dinge uns dazu nöthige Gott, den in sich seienden Vater, welcher alles in seinem Gedanken umfaßt, zu unterscheiden von seinem Worte, welches den Gedanken der Schöpfung vollzieht, und von dem heiligen Geiste, welcher alles vollendet [1]; da wird auch die Nothwendigkeit eingesehn, daß derselbe Sohn Gottes, welcher den Menschen schuf, auch seine Kräfte zum Guten wiederherstellen müsse [2]; da wird anerkannt, daß der Mensch nicht dem Namen, sondern der Sache, der Wahrheit nach, d. h. an Güte, Weisheit und Kraft Gott gleich sein oder werden solle, doch alles dies nicht von Natur, wie Gott, sondern nur durch göttliche Güte habe und nur dadurch vollkommen werde, daß Gott ihn zu seinem Sohn annehme [3]. Solche Gedanken zeigen nun wohl, daß die frühere Philosophie nicht ganz verloren gegangen ist; wenn wir aber zugleich bemerken, daß sie nur wie seltene Spuren eines tiefern Verständnisses unter einer Masse äußerer Überlieferungen vorkommen und daß sie eben da sich nicht finden, wo man sie erwarten sollte [4]; so kann man diese Gedanken auch nicht zu hoch anschlagen; es fehlt ihnen unstreitig die Kraft in ihrer vollen Bedeutung, durch das Ganze der Lehre durchdringend sich geltend zu machen.

---

1) Ib. 16.

2) Ib. 67 p. 255.

3) De dial. 31 p. 39.

4) Wo von der Trinität z. B. ausführlich die Rede ist und der Beweis für sie geführt wird, findet sich nur die äußerliche Überlieferung der Begriffe. De fide orth. 6 sqq.

Betrachten wir diese Zusammensetzung der Werke des Johannes Damascenus, so können wir nicht daran zweifeln, daß er sein Ansehn bei der spätern Zeit nicht durch seinen philosophischen Geist, sondern durch seinen Fleiß gewonnen, durch einen Fleiß überdies, welcher nur sehr herabgekommenen Zeiten gefallen konnte. Er wurde eine Fundgrube für die dürftige Gelehrsamkeit, welche die Griechische Kirche seit dem 8 Jahrhunderte nährte, nachdem sie durch die verheerenden und besonders für die Wissenschaften verderblichen Streitigkeiten über die Verehrung der Bilder zerrüttet worden war. Jetzt mußte es ihr erwünscht sein eine kurze Zusammenstellung des Brauchbarsten und Unentbehrlichsten aus der alten Philosophie und aus der kirchlichen Lehre, statt aller andern Literatur benutzen zu können. Erst im neunten Jahrhunderte kamen die Wissenschaften wieder etwas mehr zu Ehren; aber ein Jahrhundert der innern Zwietracht hatte nicht zu ersetzende Verwüstung angerichtet und die Glückseligkeit der Zeiten war doch nur ein äußerer Schimmer. Ein Staat, wie das Griechische Kaiserthum, welcher nur durch Gewandtheit in den Geschäften, in nützlichen Künsten, durch äußerlichen Glanz und Überlegenheit in Benutzung der Umstände sich zu erhalten wußte, eine Kirche, die ohne innere Würde den Ränken der Politik diente, ein Volk, welches nur durch beständige Zuflüsse von Fremden die abgehenden Kräfte seines mühsamen Alters fristete, gewiß diese Dinge boten für ein kräftiges Leben der Wissenschaft keinen Boden dar. Wir hören zwar noch von Griechischen Philosophen der spätern Zeit; aber es sind nur dürftige Nachklänge der frühern Philosophie,

was sie vernehmen lassen. Eine Zeit, welche einen Johannes Damascenus zu ihrem Hauptführer erwählt hatte, konnte in der Philosophie keine Früchte bringen.

Zweites Kapitel.

Verfall der Philosophie in der abendländischen Kirche.

Wenn unsere Lese aus der Philosophie der morgenländischen Kirche seit dem 5 Jahrhunderte nicht sehr reich ausgefallen ist, so haben wir doch noch weniger zu erwarten, wenn wir in der abendländischen Kirche vom Tode des Augustinus an eine ähnliche Musterung anstellen. Denn außerdem, daß dieselben Ursachen, welche im Morgenlande zum Verfall der Philosophie wirkten, auch im Abendlande vorhanden waren, trat in diesem auch noch in einem stärkern Maße die bittere Noth hinzu, welche durch die Völkerwanderung über das Römische Reich und die orthodoxe Kirche gebracht wurde. In Africa unterdrückte bald die Vandalische Herrschaft alles, was bisher für die Wissenschaften hier geschehn war; in Spanien, Frankreich, Italien waren schon früher die philosophischen Studien sehr wenig fruchtbar gewesen, jetzt durch das Eindringen und die Herrschaft einer fremden Bevölkerung mußten die wissenschaftlichen Beschäftigungen noch mehr herabsinken. Es gehörten Jahrhunderte dazu, ehe aus der gemischten Bevölkerung, welche in diesen Ländern sich bildete, ein neues wissenschaftliches Leben sich entwickeln konnte.

Aus dem vorhergehenden Abschnitte unserer Geschichte zogen sich in die Zeiten, von welchen wir jetzt zu reden haben, die Streitigkeiten über die Prädestinationslehre herüber, indem die Lehre des Augustinus, wie schon früher bemerkt, doch keinen unbestrittenen Sieg über die ihr entgegenstehenden Überzeugungen gewinnen konnte. In Frankreich besonders behauptete sich die sogenannte Semipelagianische Lehre, anfangs sogar siegreich, bis in das 6 Jahrhundert und wurde auch alsdann nur äußerlich und nicht vollständig beseitigt, nicht aber durch wissenschaftliche Gründe besiegt. Ihrem Wesen nach war sie dem Augustinismus näher verwandt, als dem Pelagianismus, und suchte nur die anstößige Härte in der Lehre über die Ohnmacht des sündhaften Willens und über die absolute Gnadenwahl zu mäßigen. Für die Geschichte der Philosophie sind diese Streitigkeiten an sich von keiner Bedeutung, indem philosophische Begriffe dabei am wenigsten in Anspruch genommen wurden. Nur ein Nebenpunkt des Streites, der aber in die Entscheidung desselben nicht eingriff, kann einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehn.

In der Lateinischen Kirche sind wir gewohnt eine etwas sinnlichere Vorstellungsweise zu finden, als in der Griechischen. Zwar die Lehre eines Tertullianus, daß Gott körperlich sei, hatte verschwinden müssen, als die Trinitätslehre sich ausgebildet und auf das Überschwengliche im Begriff Gottes gedrungen hatte; aber einer der Männer, welche zum Siege der Trinitätslehre in der Lateinischen Kirche am meisten beigetragen haben, Hilarius, Bischof von Poitiers, in der Mitte des vierten Jahrhun-

derts behauptete nun doch, daß alles außer Gott, jedes Geschöpf also körperlich sei [1]). Diese Lehre, gegen die Unkörperlichkeit der Seele gerichtet, ging auch auf die Semipelagianer über. Wir finden sie bei dem Cassianus welcher als Urheber der Semipelagianischen Lehre angesehn wird, beim Faustus, Bischof von Regium in Gallien, welcher nach der Mitte des 5 Jahrhunderts als Haupt der Semipelagianer das Meiste zum vorübergehenden Siege seiner Partei beitrug, auch beim Gennadius gegen das Ende des 5 Jahrhunderts [2]). Was diese Männer für ihre Meinung vorbrachten, ist fast nur gelegentliche Äußerung und von wissenschaftlicher Seite nicht ausgeführt. Es erklärt sich aber leicht aus der Beschaffenheit der Augustinischen Lehre, daß diese nicht im Stande gewesen war die materialistischen Vorstellungen von der Seele ganz zu beseitigen, weil sie den Gegensatz zwischen Körper und Geist nicht zu völliger Deutlichkeit gebracht hatte. Es wird genügen, wenn wir hier die Gründe des Faustus für seine Meinung anführen, weil er noch am weitläuftigsten die Streitfrage behandelte. Der Stand der Frage wird sogleich zu Anfang dadurch verwirrt, daß Körper und Seele als ganze Geschöpfe oder Substanzen für sich gedacht werden und die Frage nun die Gestalt gewinnt, ob ein Geschöpf unkörperlich sein könne, sei es Mensch oder Engel, was denn freilich etwas anderes ist, als die Frage, ob die Seele unkörperlich sei. Doch in diesem Punkte ist die Verwirrung auf beiden Seiten.

1) Claud. Mam. de statu an. II, 9 p. 140 c. not. Barth.

2) Wiggers pragm. Darst. des August. und Pelag. II S. 61 f.; S. 229; 354; 356.

Die Gründe, welche zur Verneinung führen, schließen sich zum Theil an die Lehre an, daß Gott als die Grundlage aller Dinge die Materie geschaffen und aus ihr allen Dingen ihre Form gebildet habe. Hierbei wird alsdann vorausgesetzt, daß alles Materielle körperlich sei, eine Voraussetzung, welche lange Zeit der Standpunkt der Frage geblieben ist, doch in damaliger Zeit keinesweges allgemein zugegeben wurde. Andere Gründe sind, daß Gott allein es zukomme unbegrenzt zu sein, daß aber alles Begrenzte ein örtliches und mithin körperliches Sein haben müsse, und daß nur der Begriff Gottes unter keine Kategorie falle, während allen Geschöpfen Qualität und Quantität zukomme und mit der letztern auch ein räumliches und körperliches Dasein. Alle diese Gründe sind von einer Vergleichung Gottes mit den Geschöpfen hergenommen; zu ihnen gesellt sich nur einer, welcher vom Verhältnisse der Seele zum Leibe ausgeht und daher zu einer genauern Untersuchung dieser Begriffe hätte führen können. Faustus findet nemlich, daß die Seele im Leibe eingeschlossen sei und in ihm wirksam nothwendig ein räumliches und körperliches Sein haben müsse. Aber er geht in eine genauere Untersuchung hierüber nicht ein, so wie überhaupt seine Beweise nur sehr unbeholfen vorgetragen sind, ohne daß irgendwo die philosophischen Grundsätze von der geschichtlichen Überlieferung abgesondert hervorträten [1]).

1. Claudianus Mamertus.

Eine philosophischere Gestalt hat die Widerlegung dieser Gründe, welche Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu

---

1) Fausti ep. 16 in Canisii lect. ant. p. 363 sqq. Basn.

Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts dem Briefe des Faustus entgegensetzte, in welcher dieser seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele auseinandergesetzt hatte. Doch wird man nicht erwarten dürfen, daß die obschwebende Frage zu einer gründlichen Entscheidung gebracht worden wäre; hierzu hätte eine genauere Unterscheidung zwischen Körper und Geist, zwischen Leib und Seele, eine tiefere Untersuchung über ihr Verhältniß zu einander gehört, als diesem Zeitalter zuzumuthen war. Wir müssen schon zufrieden sein, wenn wir finden, daß Claudianus Mamertus die Gründe seines Gegners im Ganzen in einer bessern Ordnung sich zu entwickeln weiß, als dieser selbst sie vorgetragen hatte, daß er alsdann von seinem Gesichtspunkte aus sie zu schwächen oder zu widerlegen versteht und sich hierin als einen nicht ungeschickten Schüler des Augustinus beweist [1]. Wir wollen nicht sagen, daß Augustinus nicht tiefer in die Frage eingedrungen sein würde, wenn er sie mit seinem polemischen Geiste einmal besonders zu bearbeiten

1) Als einen solchen zeigt ihn besonders die Erklärung über die Kategorien in ihrem Verhältnisse zu Gott, wobei der Begriff des habitus ganz wie beim Augustinus gefaßt wird (de statu an. I, 19 p. 63 Barth.) und die Eintheilung der Seele in memoria, consilium und voluntas, welche wir auch bei andern Anhängern des Augustinus finden. (Ib. I, 20 p. 65). Pflegen doch die am wenigsten entwickelten Gedanken der Lehrer am meisten auf die Schüler überzugehn. Man hat auf das Neu-Platonische beim Claud. Mam. zu viel Gewicht gelegt; es geht größtentheils vom Augustinus aus. Doch ist Claud. auch mit ältern Philosophen nicht unbekannt, namentlich führt er die Pythagoreer Philolaus und Archytas, auch den Platon und Porphyrius an und hält überhaupt die alten Philosophen höher, als Augustinus. Er nennt sie lumine veritatis afflatos. Ib. II, 7 p. 129.

gehabt hätte. Es läßt sich der Verfall philosophischer Forschung in der Unbeholfenheit, mit welcher Claudianus seine Begriffe handhabt, nicht wohl verkennen [1]; aber seinem Gegner zeigt er sich doch überlegen, und wir können ihm ein Bewußtsein der Grundsätze nicht absprechen, von welchen seine Überlegenheit ausgeht.

Die Schwäche seiner Beweise verräth sich besonders, wo er vom Für-sich-bestehen der Seele ausgeht. Es möchte scheinen, als könnte der Mensch mit größerem Rechte darauf Anspruch machen ein für sich bestehendes Wesen zu sein, als seine Seele; daher erklärt Claudianus, die Seele sei der wahre Mensch [2], wobei offenbar der innere Mensch nach Augustinischer Ausdrucksweise mit der Seele verwechselt wird. Als selbständiges Wesen betrachtet er die Seele als ein Geschöpf im Gegensatz gegen den Schöpfer und gesteht seinem Gegner zu, daß allein der Begriff Gottes unter keine der Aristotelischen Kategorien falle, nicht einmal unter die Kategorie der Substanz, weil diese nur das bedeute, wovon die übrigen Kategorien ausgesagt werden [3], daß dagegen alle Geschöpfe vermittelst der Kategorien gedacht werden könnten. Dieß gilt also auch von der Seele; sie würde Gott sein, wenn sie weder Qualität, noch Quantität hätte. Aber es soll doch von der Seele in einer geringern Ausdehnung gelten, als vom Körper, indem dieser allen Kategorien unterworfen sein

---

1) Sehr deutlich stellt sich dies in der Recapitulation der Beweise dar. Ib. III, 14 p. 200 sqq.

2) Ib. I, 5.

3) Ib. 19 p. 63. Jam decima (sc. categoria), immo prima est ipsa substantia, de qua haec praedicamenta texuntur.

soll, die Seele aber nicht allen, sondern zwar der Qualität, aber nicht der Quantität. Der Begriff der Quantität wird nämlich vom Claudianus, wie von seinen Gegnern, nur in Beziehung auf das räumliche Dasein gefaßt und er glaubt daher der Folgerung nicht ausweichen zu können, daß die Seele räumlich und also auch körperlich sei, wenn sie Quantität haben sollte [1]). Es ist auffallend genug, in welche Widersprüche er dadurch sich verwickelt. Er muß eingestehen, daß auch von einer Größe der Seele geredet werden dürfe. Er erinnert sich an den Spruch welchem er nicht weniger Gewicht beilegt, als Augustinus, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe; aber die Größe der Seele soll keine Größe sein, weil sie nicht räumlich gemessen werde, sondern der Tugend oder der Einsicht nach; denn es komme bei ihr nicht darauf an, ob sie über einen kleinern oder größern Raum sich erstrecke; die Seele eines Mannes, wie des Moses, könne größer sein als die Seele eines ganzen Volkes [2]). Doch kann man diese Widersprüche dadurch entschuldigen, daß sie nur in einem unpassenden Sprachgebrauche und in einer unbehülflichen Darstellungsweise gegründet sind. Aber dieser Fehler wird dadurch nicht verbessert, daß aus der Qualitätlosigkeit der Seele geschlossen wird, sie halte die Mitte zwischen Gott und dem Körper, indem jener

---

1) Ib. 19 p. 62 sq. Quamlibet, ubi localitas non est, quantitas esse non possit, quia ita sibi mutuo haec eadem nexa sunt, ut aut utrumque in aliquo esse possit aut neutrum. Ex illis Aristotelicis categoriis nulli prorsus subjacet essentia divina. Rursus anima humana non omnibus subjacet. Porro corpus quodlibet subjacet omnibus. Ib. 20; III, 12 p. 198.

2) Ib. I, 20 p. 64; II, 3 p. 109 sqq; 5 p. 119.

ohne Qualität und Quantität, dieser durch beide, die Seele aber nur durch Qualität, nicht durch Quantität bestimmt sei [1]). Offenbar wird hierin der wesentliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bei Seite gesetzt. In ähnlicher Weise verfährt Claudianus, indem er Gott eine stehende (stabilis motus), der Seele eine nicht räumliche, dem Körper eine räumliche Bewegung beilegt, weil er zwar nicht leugnen kann, daß die Seele zeitlich sich verändere und ihre Qualität wechsele, aber einen Vorzug derselben vor dem Körper darin findet, daß sie nicht wie dieser außer der zeitlichen auch der räumlichen Bewegung unterworfen sei [2]). Alle diese Gedanken hängen damit zusammen, daß Claudianus mit dem Augustinus darauf dringt, daß die Welt vollständig sein und daher alle Grade des Daseins in sich umfassen müsse, und dabei verlangt, daß zur Erfüllung und Verherrlichung des Ganzen auch die Gegensätze nicht fehlen dürften. Weil das unkörperliche Geschöpf möglich war, mußte es geschaffen werden; so wie Gutes und Böses in der Welt nöthig sind, so müssen auch Körperliches und Unkörperliches in ihr sich finden [3]).

---

1) Ib. III, 12 p. 298. Jam de qualitate controversia non erit, cui animam subjacere non renui; quae scilicet, si, ut quantitatis, ita etiam qualitatis expers esset, profecto [enim] deus esset. Identidemque si, ut qualitati, ita etiam quantitati cederet, corpus esset. Nunc vero medioximum quiddam naturae incorporeae, sed creatae sortita, nec deus est, quoniam qualitatem habet, nec corpus, quia non habet quantitatem.

2) Ib. I, 18 p. 57; III, 6 p. 176.

3) Ib. I, 4 p. 25 sq. Semiplena benignitate usus esset (sc. deus), si semiplenum aliquid condidisset. Ib. I, 5 p. 26 sqq; II, 1; 2 p. 104.

Wenn aber das Unkörperliche für höher gehalten wird als das Körperliche, so stimmt das damit überein, daß die völlige Verneinung der Kategorien das Höchste sein würde. Je mehr von einem Dinge ausgesagt werden kann, um so unvollkommener ist es. Diese Ansicht hängt in der Tiefe damit zusammen, daß eine jede Bestimmung eine Beschränkung ist und daß wir also nur durch Verneinungen zum Höchsten gelangen können. Diese Richtung hält jedoch Claudianus nicht ausschließlich fest; auch die entgegengesetzte Richtung macht sich bei ihm geltend, welche in den Bejahungen das Wesen sucht, indem das Böse als das Nicht-Seiende angesehn und die Aristotelische Stufenleiter der Dinge angenommen wird, nach welcher das Belebte besser als das Unbelebte, das Empfindliche besser als das Unempfindliche, das Vernünftige besser als das Unvernünftige ist [1].

Als Grundsatz bei allen diesen Untersuchungen gilt es, daß die Seele einen höhern Grad des Seins inne habe, als der Körper. Daher wird die Annahme des Gegners getadelt, daß die Seele Luft sei. Weil das Feuer ein besseres Element ist als die Luft, so würde es passender sein die Seele, wenn sie Körper sein sollte, für Feuer zu halten [2]. Wenn die Seele Luft wäre, so würden auch die Pflanzen beseelt sein [3]. Auf dieser Voraussetzung beruht es auch, daß dem Gegner nicht zugegeben werden kann, die Seele werde von dem Körper umfaßt. Denn wenn auch das von einem Andern Umfaßte nicht

1) Ib. I, 21.
2) Ib. 9.
3) Ib. 21 p. 67.

nothwendig körperlich sein muß, weil Gott denkend sich selbst umfaßt [1]); so meint doch Claudianus, das Umfassende sei besser, als das Umfaßte, und behauptet daher, die Seele umfasse vielmehr den Körper, indem sie ihn zusammenhalte, denn wenn sie ihn verlasse, werde der Körper aufgelöst [2]), auch noch den Grund hinzufügend, daß die wahrnehmende Seele, wenn sie im Innern des Körpers von diesem umschlossen sein sollte, auch den innern Bau des Körpers wahrnehmen würde [3]). Wenn nun auch diese Gründe nicht ganz ohne Kraft sind, so berühren sie doch einen Punkt, die Verbindung von Körper und Seele, welcher bei der Ansicht, daß die Seele eine Substanz für sich sei, große Schwierigkeiten erregen mußte. In der Lösung derselben zeigt sich Claudianus seiner Aufgabe nicht gewachsen und ist daher auch nicht im Stande die Ansicht seines Gegners zu widerlegen. Er hält nur an seiner Ansicht fest, daß die Seele keine räumliche Größe habe, und glaubt daher auch sogar von den Thätigkeiten, welche die Seele auf den Körper ausübt, behaupten zu dürfen, daß sie nicht örtlich vollzogen würden. Die Seele belebt den Körper; das Leben aber soll nicht örtlich sein [4]). Er kann zwar seinem Gegner nicht ableugnen, daß die Seele da ist, wo sie ist; sollte sie überall sein, so würde sie Gott sein; sollte sie nirgends sein, so würde sie nichts sein; aber vom Körper soll sie doch

1) Ib. 11 p. 41.

2) Ib. III, 3 p. 168.

3) Ib. 9 p. 187.

4) Ib. I, 21 p. 68. Constat igitur omnem vitam nec localiter abscedere a corpore, nec in corpore velut in loco esse, nec localiter corpori accedere.

dadurch sich unterscheiden, daß sie, so wie Gott überall ganz ist, wenigstens im Körper, wo sie ist, ganz gegenwärtig ist, während der Körper, als ein theilbares Ding, wo er ist, immer nur in seinem Theile gegenwärtig ist. Denn nicht ein Theil der Seele macht das Auge sehen, nicht ein anderer Theil der Seele belebt den Finger, sondern ganz sieht sie im Auge, ganz fühlt sie im Finger[1]. Es ist also die Einfachheit der Seele, welche er der Theilbarkeit des Körpers entgegensetzt und nicht ungeschickt zu benutzen weiß, um den Unterschied zwischen beiden deutlich zu machen. Ein Theil des Körpers kann den andern berühren, ein Theil von dem andern berührt werden; aber die Seele ist in allen ihren Bewegungen und Handlungen ganz; ihr Sehen, Hören, Denken, Billigen und Misbilligen geschieht nicht durch ihre Theile, sondern durch ihr Ganzes[2]. Sie ist nichts anderes als eine Kraft, welche in ihren Thätigkeiten ganz sich ausdrückt; sie ist nicht Masse; wir haben keine andere Substanz, kein anderes ihren Thätigkeiten zum Grunde Liegendes, keine Materie als Grundlage ihres Seins zu suchen[3]. Claudianus hat jedoch dabei vergessen uns zu belehren, wie die Einfachheit der Seele mit ihren Theilen, welche er doch annimmt, und mit der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten, die er auch nicht leugnet, zu vereinigen sei.

---

1) Ib. III, 2. Illa (sc. anima) quidem non in toto mundo est tota, sed sicut deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore. — Nec alia pars animae sentificat oculum et alia vivificat digitum, sed sicut in oculo tota vivit et per oculum tota videt, ita et in digito tota sentit.

2) Ib. I, 18 p. 60 sq.; 21 p. 72.

3) Ib. 15; 24 p. 83.

Daß er verschiedene Theile der Seele annimmt, sieht man besonders an seiner Art die vernünftige von der thierischen und von der Pflanzenseele zu unterscheiden; denn was die vernünftige Seele betrifft, so entscheidet er sich für die Ansicht des Augustinus, daß die Unterschiede welche wir in ihr setzen, das Gedächtniß, der Verstand und der Wille, in der That nicht verschiedene Theile der Seele, sondern nur eins und dasselbe in verschiedenen Beziehungen bedeuten [1]. Auf die vernünftige Seele kommt es ihm aber auch hauptsächlich in allen seinen Untersuchungen an; die thierische und die Pflanzenseele bedenkt er nur nebenbei und verräth über sie eine Ansicht, welche genau besehen ihre Selbstständigkeit gänzlich aufhebt. Selbst die thierischen Seelen, geschweige die Pflanzenseelen sollen nicht einmal sich, viel weniger das, was über ihnen ist, sehen können [2]; sie sollen auch nicht einmal die Ursache ihrer eigenen Bewegung in sich haben, weil nur das, was wissend und mit Willen sich bewegt, als Prinzip der Bewegung angesehn werden könne; sie werden daher nur als Werkzeuge dessen betrachtet, welcher die Bewegung in sie gelegt hat. Nur den Menschen hat Gott gegeben freiwillig sich zu bewegen und deswegen haben sie die Ursache ihrer Bewegung in sich, obgleich Gott der Angel ist, um welchen sich alles dreht [3]. Claudianus sieht also die vernünftige Seele allein als das Selbstständige und

---

1) Ib. I, 20 p. 65; 24 p. 83 sq.; II, 5 p. 121.

2) Ib. 21 p. 66.

3) Ib. II, 7 p. 128 sq. Es hängt dies mit der Aristotelischen Lehre zusammen, daß nur das Unbewegte bewegen könne, auf welche Claud. sich mehrmals beruft.

für sich Seiende in der Schöpfung an und auch um ihre Unkörperlichkeit ist es ihm eigentlich allein zu thun. Wir werden dies in Übereinstimmung finden müssen mit der theologischen Richtung seiner Lehre, welche in der ganzen Haltung seiner Schrift sich nicht verleugnet. Daher ist auch das Körperliche ihm nur Werkzeug und etwas durchaus Untergeordnetes. In diesem Körper, in welchem unsere Seele in der Fremde ist, fühlen wir uns nur deswegen beschwert, weil er zu dem Dienste nicht tauglich sich erweist, zu welchem er urspünglich bestimmt ist [1]. Wenn nun Claudianus auf diesen Punkt gekommen ist, auf die Betrachtung der vernünftigen Seele, dann finden wir ihn auf dem Gebiete, auf welchem er seinem Gegner überlegen ist; dann verstehen wir auch erst recht seine Äußerungen über die höhere Würde der Seele vor dem Körper und über die vollkommene Einheit und das Überschwengliche in ihrem Wesen. Er hat hier etwas im Auge, was über alle Erscheinung, über jedes Mittel hinweg ist; der unbedingte Zweck, das Göttliche unserer Natur treibt ihn zu diesen Anpreisungen unserer Seele an.

Es ist wohl der Mühe werth hierüber noch einige Worte hinzuzufügen. Obgleich neue Gedanken uns dabei nicht vorkommen werden, so dienen uns die Lehren des Claudianus Mamertus doch dazu ein Maß des Verständnisses zu geben, welches zu seiner Zeit stattfand und durch ihn auf spätere Zeiten überging. Am deutlichsten entwickelt sich seine Lehre hierüber, indem er den Grund seines Gegners zurückweist, welcher aus dem Spruche gezogen wurde, Gott habe alles nach Maß, Zahl und Gewicht

1) Ib. I, 22 p. 74 sqq.

geordnet. In ihren Grundzügen ist es die Platonische Lehre, welche er dagegen geltend macht. Wenn alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen ist, so sind diese selbst ungeschaffen und wir haben sie als Gründe der Dinge in Gott anzuerkennen. Nicht das Maß, welches gemessen wird, ist das erste, sondern das Maß, nach welchem gemessen wird. Jenes ist nur in Verhältniß zu einem Andern, dies aber ist schlechthin, ohne Vergleichung mit einem Andern, unmeßbar durch irgend ein Anderes. Im Allgemeinen sind es die Ideen, welche von Anfang an die Schöpfung bestimmt haben und an welcher Theil habend alle Dinge das sind, was sie sind; überall gegenwärtig, jede für sich und doch alle einander gleich sind sie zusammen der eine Gott[1]). Es ist kein unbedeutender Punkt, welcher sich hier dem Claudianus im Verfolg der Trinitätslehre herausstellt, daß die drei Begriffe, welche ihm die drei Personen der Gottheit bezeichnen, doch als einander gleich angesehn werden sollen, weil sie ein jeder die ganze Gottheit bezeichnen. Er führt aber diesen Gedanken nicht weiter aus. Das unmeßbare Maß, und so jede der andern Ideen als Princip gedacht, ist nur durch keinen körperlichen Sinn zu erkennen; denn jeder Körper ist meßbar; durch den körperlichen Sinn erkennen wir nur, was dem Körperlichen angehört, wir müssen uns zur Erkenntniß dieses Maßes eine Seele beilegen, welche jenem Maße ähnlich, also unkörperlich ist[2]). So

1) Ib. II, 4 p. 113 sq. Hinc capias oportet indicium illius non pensi ponderis et immensurabilis mensurae et innumerabilis numeri, quae tria simul aequiterna, semper individua, ubique et ubicunque tota, unus deus sunt.

2) Ib. II, 4 p. 116.

hat die geschaffene vernünftige Seele Maß, Zahl und Gewicht, aber nicht in körperlicher Weise, nicht ein Maß, welches gemessen, eine Zahl, welche gezählt, ein Gewicht, welches gewogen wird; sondern im Verstande, ohne örtliche Ausdehnung kommt ihr das Maß zu, welches mißt, die Zahl, welche zählt, das Gewicht, welches wägt. Ihr Maß ist die Weisheit, welche sie faßt, aber nicht fassen könnte, wenn sie körperlich wäre; ihre Zahl ist die Verhältnißmäßigkeit ihrer Tugenden oder die Zahl, durch welche sie zählt und wissenschaftlich die Dinge beurtheilt; ihr Gewicht ist ihr Wille oder besser ihre Liebe, durch welche sie zu sich oder zu Andern oder zu Gott wie die Körper zu dem Orte, wohin sie gehören, geführt wird; alles dies ist unkörperlich [1]. Wir werden hierdurch an unsere Ähnlichkeit mit Gott erinnert. Der menschlichen Seele kommt Tugend und Erkenntniß zu, wie Gott; dadurch ist sie einem unkörperlichen Wesen ähnlich, welches ihr nur zukommen kann, wenn sie selbst unkörperlich ist [2]. Wenn der Verstand des Menschen räumlich wäre, so würde er nicht das Unräumliche, also nicht Gott erkennen können [3]. Gott ist die Wahrheit und alle Wahrheit, welche der Verstand erkennt, wird von ihm ohne Vermittlung eines Werkzeuges in unkörperlicher Weise in Gott erblickt [4]. Die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, welche ich im Gedächtniß, in meinem wissenschaftlichen

---

1) Ib. II, 5 p. 118 sqq.
2) Ib. I, 3 p. 12 sq.; 4 p. 26.
3) Ib. I, 14.
4) Ib. III, 9 p. 185.

Bewußtsein auffasse, sie erstreckt sich über alle Welt und diese Fülle des Seins kann nur durch unkörperliche Fassungskraft von mir gefaßt werden[1]). Hierin liegt, daß unsere Seele auch das Körperliche in unkörperlicher Weise erkennt. Nicht der Körper sieht, sondern die Seele sieht durch den Körper; durch den Körper erkennt sie Körperliches, ohne ihn, durch sich selbst erkennt sie Unkörperliches; das Maß sieht die Seele durch sich, durch den Körper erblickt sie das Meßbare[2]). Es ist also wesentlich die Vernunft, das Gottähnliche im Menschen, was dem Claudianus die Unkörperlichkeit der Seele bezeugt. Dies ist die theologische Richtung seiner Lehre; wie aber dies Gottähnliche in uns mit dem Weltlichen, mit dem Körperlichen, mit den Bedingungen unseres Daseins zusammenhänge, darauf läßt er sich wenig ein.

Auch noch in ihren letzten Sprößlingen finden wir also den Charakter der patristischen Philosophie deutlich ausgeprägt, ihren sichern Blick auf das Überschwengliche, ihr Schwanken, ihre Unbestimmtheit, wenn es darauf ankommt die Verhältnisse besonderer Gegenstände zum Göttlichen in bestimmten Umrissen darzustellen. Zwar davon ist man überzeugt, daß Gott sein überschwengliches Wesen in dieser Welt offenbart und in Wesen, die ihm ähnlich sind, sich verkündet habe; aber die Kategorien der alten Philosophie, welche doch den Männern dieser Zeit tief eingeprägt sind, findet man unzureichend um die Verwandtschaft des Menschlichen und des Göttlichen auszudrücken. Alle die Kategorien des Aristoteles sollen ent-

1) Ib. I, 22 p. 77.

2) Ib. 23; II, 4 p. 116.

fernt werden, wenn wir an Gott denken, und daher sollen auch die vernünftigen Seelen ihre Ähnlichkeit mit Gott nur darin haben, daß nicht alle diese Kategorien auf sie anwendbar sind. Dies kann natürlich nur ungenügend durchgeführt werden und würde überdies nur zu verneinenden Ergebnissen führen. Wendet dagegen diese Philosophie weniger vorsichtig andere Begriffe, die meistens aus Platonischer Lehre ihr überkommen sind, auf die weltlichen Dinge an, um ihren Zusammenhang und ihre Ähnlichkeit mit Gott zu zeigen, wie die Begriffe der Schönheit, des Maßes und der Zahl, oder um die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Gradunterschiedes unter den Arten der Geschöpfe nachzuweisen, so ergeben sich ihr nur Schwierigkeiten, welche das Ziel ihrer Bestrebungen gefährden, darzuthun nemlich, wie in unserer Seele das Bild Gottes zur Vollendung sich entwickeln solle.

2. Boethius.

Wie gering wir nun auch die Philosophie des Claudianus Mamertus anschlagen mögen, so würden wir doch in ihr das Bedeutendste finden müssen, was die abendländische Kirche nach dem Augustinus in der Philosophie geleistet hat, wenn nicht noch eine etwas räthselhafte Gestalt unsere Aufmerksamkeit auf sich zöge. Ich meine den Boethius, dessen Christenthum gerechten Zweifeln unterliegt und den wir unbedenklich aus dem Gange unserer Geschichte ausschließen dürften, hätten wir es hier mit Zeiten zu thun, wo Christliches und Heidnisches noch in einem starken Gegensatz gegen einander sich geltend machten. Aber wir haben schon gesehn, wie die Patristische

Philosophie in ihrem Verfall dem Eindringen eines heidnischen Elements mehr und mehr nachgab, ja wie eine im wesentlichen heidnische Denkweise in dem Mysticismus des falschen Dionysius Areopagita für christlich angesehn werden konnte. Es ist etwas Ähnliches mit dem Boethius, nur daß dieser nicht daran Schuld ist, daß seine Philosophie für christlich galt. Denn daß er es verschmähete mit dem Scheine christlicher Formen sich zu umkleiden, hat die spätere Zeit nicht abhalten können seine Schriften zu ihrem Unterrichte zu benutzen, als wäre in ihnen nichts, was mit dem Christenthume nicht übereinstimmte. Seine Schriften sind uns aber nicht allein deswegen merkwürdig, weil sie der philosophischen Überlieferung für die folgende Zeit sehr wirksam dienten, sondern auch weil sie zeigen, wie selbst in den besten Erzeugnissen der Zeit, von welchen wir hier handeln, die verschiedenartigsten wissenschaftlichen Bestrebungen unvermittelt neben einander stehn. Boethius nimmt unter den Männern, welche in der Lateinischen Literatur zur Erhaltung und Verbreitung der Aristotelischen Logik gewirkt haben, eine der bedeutendsten Stellen ein; dennoch ist dies für ihn fast allein eine Sache der Gelehrsamkeit; er hat aber auch eine andere Seite; er ist nicht ohne selbstständige Regsamkeit seiner philosophischen Gedanken; aber von dieser Seite hat er fast alles mit dem Platon, fast nichts mit dem Aristoteles gemein.

Anicius Martius Severinus Boethius [1]) stammte aus einer der angesehensten Römischen Familien, in welcher

1) S. über ihn den Artikel von Hand in der Encykl. v. Ersch und Gruber.

die höchsten Staatswürden geraume Zeit sich gleichsam vererbt hatten. Die Zeit seiner Geburt fällt zwischen den Jahren 470—475. Neben seiner politischen Thätigkeit, in welcher er das Consulat erwarb und unter der Herrschaft der Ostgothen noch einen Schatten der Würde des Römischen Senats zu behaupten suchte, beschäftigten ihn Gelehrsamkeit und Philosophie, in welchen er den höchsten Ruhm seiner Zeit gewann. Es half ihm jedoch nichts, daß selbst der König Theodorich in gelehrten Sachen seine Hülfe in Anspruch nahm, die Verhältnisse der Zeit machen es leicht erklärlich, daß er wie sein Schwiegervater Symmachus bei den jetzigen Herschern über das Geschick Italiens in Verdacht gerieth, anfangs von Rom verbannt und seines Reichthums beraubt, zuletzt im Jahre 524 oder 526 hingerichtet ward. Sein Tod hat über ihn den Ruhm eines christlichen Martyrers gebracht, so wie ihm auch Schriften gegen die Arianer und Monophysiten und ein christliches Glaubensbekenntniß untergeschoben worden sind. Diese Dinge jedoch, welche ihm eine ausgezeichnete christliche Frömmigkeit zueignen sollen, gehören den Fabeln späterer Zeit an. Sein Leben und seine gelehrte Beschäftigung lassen ihn in einem andern Lichte erscheinen. Er gehört allerdings Verhältnissen des Lebens an, in welchen er den Einflüssen des Christenthums sich nicht entziehen konnte; er gebraucht auch wohl Gedanken und Sprüche, welche der heiligen Schrift entnommen sind [1]; aber nirgends bekennt er sich ausdrücklich

1) Cons. phil. III pr. 12 p. 169 ed. Lugd. 1671. Regit cuncta fortiter suaviterque disponit, ein von den Kirchenvätern oft gebrauchter Spruch aus sap. 8, 1.

zur christlichen Religion, nirgends zeigt er eine Frömmigkeit christlicher Farbe oder eine Anhänglichkeit an die unterscheidenden Lehren des christlichen Glaubens. Eben so wenig gesellt er sich den Neu-Platonikern seiner Zeit zu, welche in einen entschiedenen Streit gegen das Christenthum sich stellten und die heidnische Mythologie zu behaupten suchten; vielmehr behandelt er diese wie eine alte Fabel. Man könnte annehmen, er wäre gegen alle Religion gleichgültig, der Philosophie allein vertrauend, wenn er nicht doch die Philosophie selbst auf ein höheres Ansehn, auf einen göttlichen Ausspruch sich berufen ließe [1]). Daß er beiläufig die Gestirne wie niedere Gottheiten anzuführen scheint [2]), kann in der Frage nach seiner Religion keine Entscheidung abgeben. Man muß ihn für einen Philosophen halten, welchem die besondere Religion wenig galt, obgleich er den Glauben an eine höhere Eingebung und Offenbarung Gottes nicht aufgegeben hatte. In seiner Stellung zum Christenthume möchten wir ihn mit dem Synesius vergleichen und er hätte wohl unter ähnlichen Bedingungen wie dieser ein christlicher Bischof werden können. Was aber seine Philosophie betrifft, so hält er an der alten Lehre eines Aristoteles und Platon so viel als möglich fest und es ist ein Hauptpunkt seiner Bestrebungen die alte wissenschaftliche Bildung bei der

1) Cons. phil. IV pr. 6 p. 220. Die Philosophie, welche sich bekanntlich in dieser Schrift mit dem Boethius unterredet, sagt hier: nam ut quidam me quoque excellentior ait, ἀνδρὸς ἱεροῦ σῶμα δυνάμεις οἰκοδομοῦσι. Wo dieser Spruch stehe, habe ich vergeblich zu ermitteln gesucht.

2) In Porphyr. a Vict. transl. IV p. 85 sq. in der Ausg. d. Werke Bas. 1570.

Gegenwart anzufrischen und der Zukunft zu erhalten. Daher hat er einen nicht geringen Fleiß theils auf Übersetzungen, theils auf Erklärungen und Ergänzungen der Schriften des Aristoteles, des Porphyrius, Euklides, Nicomachus, Cicero u. A. gewendet. Wir besitzen von diesen Werken noch einen großen Theil, welcher theils auf das Organon des Aristoteles und dahin einschlagende Sachen [1]), theils auf die Arithmetik, Geometrie und Musik sich bezieht, Schriften, welche für den Unterricht der spätern Zeit von großer Bedeutung gewesen sind. Außerdem hat er ein Werk geschrieben, welches von mehr eigenthümlicher Erfindung ist, den Trost der Philosophie, halb in Prosa, halb in Versen, verfaßt während seiner Verbannung, im Mittelalter viel gelesen und deswegen von Einfluß auf die philosophische Bildung dieser Zeiten.

---

1) Ich muß hierbei einen Irrthum berichtigen, der seltsamer Weise durch viele gangbare Bücher verbreitet ist. Unter den logischen Schriften des Boethius handelt die eine über die hypothetischen Schlüsse; er sagt hier in der Einleitung p. 606, Aristoteles habe nicht, Theophrastus und Eudemus nur ungenügend über diese Art der Schlüsse gehandelt. Man hat ihm nun zugeschrieben, er hätte die Lehre von den hypothetischen Schlüssen zuerst ausführlich entwickelt. Das ist nicht seine Art solche neue Theorien zu erfinden. Wer die Geschichte der Logik kennt, weiß daß die Stoiker längst jene Lehre weitläuftig ausgebildet hatten. Cassiodorus de dial. p. 569 b nennt auch die Vorgänger des Boethius, welche in Lateinischer Sprache denselben Gegenstand behandelt hatten. Daß Boethius die Verdienste der Stoiker um die Theorie des hypothetischen Schlusses verschweigt, rührt wohl aus seiner Abneigung gegen die stoische Philosophie her. Er billigt die Vermischung der stoischen mit der Aristotelischen Logik nicht (de interpr. ed. sec. p. 315); denn er sieht die Stoiker, wie die Epikureer für Feinde der wahren Philosophie an. Cons. phil. I pr. 3 p. 16.

Vergleichen wir diese Schrift mit den vorher erwähnten Werken, so müssen wir bemerken, wie entschieden jetzt das formale Element der Logik von dem Inhalte der Lehre sich abgesondert hatte. Von den Begriffen, welche das Organon des Aristoteles entwickelt, findet sich fast keine Anwendung in der Trostschrift des Boethius gemacht, außer was die Form des Schließens betrifft; die Begriffe in dieser Schrift hängen bei weitem näher mit der Platonischen als mit der Aristotelischen Philosophie zusammen.

Doch kann man nicht leugnen, daß dieses Werk, wie abhängig es auch von der ältern Philosophie ist, einen selbstständigen Charakter verräth. Sehen wir von Augustin's frühesten Schriften ab, weil sie in eine andere Classe gehören, so ist es das einzige einigermaßen bedeutende Werk in Lateinischer Sprache, welches aus der Neu-Platonischen Schule hervorgegangen, und der Geist der Lateinischen Zunge läßt sich in ihm nicht verkennen. Es ist im Boethius noch etwas von jenem alten Römischen Charakter, von jenem praktischen Sinne, der es verschmäht in unthätige Beschauung sich zu verlieren, der bei der Lehre auch nach ihrer Wirkung auf den Willen frägt, von jenem Nerv der Gesinnung, welcher im Unglück wie im Glück die Würde des Mannes zu behaupten strebt; man könnte den Boethius den letzten Römer in der Literatur nennen. Aber eben deswegen entfernt er sich weit von der Neu-Platonischen Philosophie, aus welcher er einen Theil seiner Begriffe entlehnt hat, und in demselben Maße, in welchem er sich von ihr entfernt, muß man gestehn, nähert er sich der christlichen Denkweise an. Denn so wie diese die morgenländische mit

der abendländischen Weltansicht zu versöhnen bestimmt war, so ergiebt sich beim Boethius eine ähnliche Verbindung, indem er die vorherschend aus morgenländischer Ansicht geflossene Neu-Platonische Philosophie mit Römischer Denkweise versetzt. Nur müssen wir freilich nicht erwarten, daß diese verschiedenen Bestandtheile in der Mischung seiner Lehre in genügender Weise sich werden durchdrungen haben. Vielmehr vertragen sie sich nur dadurch mit einander, daß Boethius mit Fleiß die tiefern Gründe der Wissenschaft nur eben berührt und alles von der Hand weist, was seinen praktischen Bestrebungen fern liegt.

Hierin ist ein gewisser Skepticismus nicht zu verkennen, an welchem praktische und mystische Richtung einen fast gleichen Antheil haben, sehr nahe entsprechend der Wendung, welche die christliche Philosophie in dieser Zeit genommen hatte. Die Ordnung des Geschicks, welche Gott gegründet hat, nennt Boethius zu wiederholten Malen ein Wunder [1]). Die Bewegung der menschlichen Schlüsse kann sich der Einfachheit des göttlichen Vorherwissens nicht nahen [2]). Uns kommt nur Sinn, Einbildungskraft und Vernunft zu, drei verschiedene Auffassungsweisen der Dinge, welche von der Natur des Auffassenden, aber nicht von der Natur der Gegenstände abhängen. So wie einem jeden Sinne die Dinge anders erscheinen als dem andern, so wie die Rundung anders gefühlt, als gesehen wird, so erscheinen uns auch die Gegenstände verschieden, je nachdem wir sie durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft oder durch die Vernunft beur-

1) Cons. phil. IV pr. 6 p. 211; 219.
2) Ib. V pr. 4 in.

theilen. Fassen wir sie durch die Sinne auf, so denken wir in ihnen die körperliche Form in der Materie; die Einbildungskraft dagegen hat es mit der körperlichen Form ohne die Materie zu thun; die Vernunft überwindet auch die körperliche Form und erkennt das Einzelne im allgemeinen Begriff; so kann alles nur nach der Natur dessen, welcher es auffaßt, von ihm erkannt werden [1]; die höchste und vollkommene Erkenntniß aber, die wahre Einsicht (intelligentia) kommt uns nicht zu. Gott allein hat sie sich vorbehalten [2]. Daher werden wir denn auch dazu aufgefordert in Liebe uns mit Gott zu verbinden. Nur dadurch kann das abhängige Wesen seine Dauer gewinnen, daß es liebend der Ursache sich zuwendet, welche ihm das Dasein gegeben hat [3]. Aber die Liebe, welche Boethius empfiehlt, ist nicht eine unthätige, welche, nach der Weise eines Proclus oder Dionysius des Areopagiten gedacht, im Sein oder der Betrachtung Gott sich anschlösse, sondern wir sollen in ihr die sinnliche Begierde überwinden, um der wahren Seeligkeit, welche Gott ist, theilhaftig zu werden [4] und die Liebe soll uns regieren,

---

1) Ib. V, pr. 4 p. 249 sq. Cujus erroris caussa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci existimat, quae sciuntur, quod totum contra est. Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit etc. Ib. metr. 4, wo Boethius besonders stark gegen den Sensualismus und Realismus der Stoiker sich erklärt. Ib. pros. 6 in.

2) Ib. V pr. 5 p. 255.

3) Ib. IV metr. 6 p. 226.

4) Ib. III, pr. 10; metr. 10.

wie sie den Himmel regiert; das soll unsere Glückseligkeit sein [1]). Durch diese Überzeugung wird denn Boethius dem Praktischen zugewendet. In seiner Trostschrift verschmäht er es nicht außer der Philosophie auch andern Beruhigungsmittel zu gebrauchen; die Philosophie hält es selbst für nöthig erst durch Überredung und durch die süßen Schmeicheleien der Dichtkunst die Seele zu beruhigen, aber doch nur um sie vorzubereiten und die Stimmung herbeizuführen, in welcher sie fähig wird die Gründe der Philosophie zu vernehmen. Diese treten nun mit der Ermahnung auf in Verachtung der äußern Güter über das Irdische uns zu erheben und uns zu überzeugen, daß unter der Leitung der Vorsehung uns nichts treffen werde, was nicht zu unserm Besten diene. Was zu diesem Zwecke nicht brauchbar ist, das läßt Boethius bei Seite liegen und so werden denn auch die Streitfragen meistens vermieden, welche zwischen der alten und der christlichen Philosophie schwebten.

Seine Überzeugung beruht nun darauf, daß ein vollkommen guter Gott ist. Er stützt sie darauf, daß nicht allein das Vollkommene denkbar sei, denn sonst würde auch das Unvollkommene nicht gedacht werden können, weil es nur als Beschränkung des Vollkommenen zu denken sei [2]), sondern daß es auch als nothwendig angenommen werden müsse, weil nur unter Voraussetzung

---

1) Ib. II metr. 8 fin. O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo coelum regitur, regat.

2) Dies ist bekanntlich der Punkt, welchen Leibnitz an dem ontologischen Beweise des Cartesius vermißte.

eines Vollkommenen auch die beschränkte Vollkommenheit sein könne. Den vollkommenen Grund aller Dinge erkenne aber der allgemeine Begriff aller Menschen als Gott an[1]). In eine weitläufigere Untersuchung über den Begriff Gottes, um seine Eigenschaften oder sein Verhältniß zur Welt zu bestimmen, sich einzulassen hält er nicht für nöthig. Ebenso übergeht er mit leisem Fuße die Punkte, welche das Verhältniß zwischen Gott und der Welt betreffend zwischen den Neu-Platonikern und den Christen in Streit waren. Vergebens wird man eine Auskunft darüber bei ihm suchen, ob die Welt aus Gottes Wesen geflossen oder von ihm geschaffen worden sei[2]). Auch auf die Frage läßt er nicht weitläufiger sich ein, ob die Hervorbringung der Welt eine Materie voraussetze oder als Schöpfung aus dem Nichts zu denken sei. Zwar soll die Welt aus flüssiger Materie gebildet worden sein[3]); aber den Grundsatz: aus nichts wird nichts, billigt er doch nur unter der Einschränkung, daß er nicht im Sinne der ältern Philosophie von dem Materiellen, sondern von dem wirkenden Princip genommen werde[4]). Ihm genügt es sehr einfach daran festzuhalten, daß Gott

1) Ib. III pr. 10 p. 154 sq.

2) Aus dem refluant ib. IV metr. 6 im letzten Verse auf Emanationslehre zu schließen würde auf einen poetischen Ausdruck zu viel Gewicht legen.

3) Ib. III metr. 9 p. 142.

4) Ib. V pr. 1 p. 236. Nam nihil ex nihilo existere, vera sententia est, cui nemo unquam refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est de natura omnium rationum quasi quoddam jecerint fundamentum.

zur Regierung der Welt keiner ihm äußern Hülfsmittel bedürfe [1]). Etwas weitläuftiger, doch auch nur beiläufig, läßt er sich über die Ewigkeit der Welt aus, welche er in Platonischer Weise zu denken geneigt ist, nicht als Ewigkeit im wahren Sinn, aber doch als eine Zeitdauer, die zwar einen Anfang, aber kein Ende habe [2]). Hierin finden wir ihn nun freilich auf der Seite der heidnischen Philosophie, aber doch nur in einem Punkte, welcher in dieser Zeit auch unter den Christen manchen Zweifeln Raum gegeben hatte. Von größerer Wichtigkeit aber als solche rein theoretische Punkte ist ihm die Untersuchung über Gutes und Böses; er sieht sich genöthigt ausführlicher auf sie einzugehen. Sehr charakteristisch ist es nun, welche Wendung er gebraucht, um auch hierüber eine zu weit eingehende Untersuchung zu vermeiden. Übereinstimmend mit den Neu-Platonikern und mit der patristischen Philosophie beugt er den Schwierigkeiten zunächst dadurch aus, daß er das Böse für das Nichts erklärt. Gott ist allmächtig und nichts ist, was ihm unmöglich wäre; das Böse aber ist ihm unmöglich, also ist das Böse nichts. Das Böse setzt uns nur herunter und beraubt uns der Natur, welche wir haben sollten. In dieser Richtung geht Boethius sogar weiter, als Augustinus es gewagt hatte. So wie die Menschen durch das Gute über ihre Natur erhöht werden, so verlieren sie durch das Böse das, was sie hatten; sie sinken unter die Natur herunter, welche ihnen zukam; sie werden wie das

1) Ib. III pr. 12 p. 168.

2) Ib. V pr. 6 p. 258 sqq.; cf. ib. II pr. 7 p. 95.

Vieh und hören in der That auf Menschen zu sein [1]). Aber wie sehr dieser Gedanke ihn auch befriedigen mag, so beruht seine Kraft doch wesentlich nur darauf, daß er vom Sein, welches im Bösen ist, die Augen abwendet. Boethius selbst scheint hiervon ein Bewußtsein zu haben. In einer anmuthigen Anwendung der Fabel von dem Orpheus und der Eurydice giebt er die Lehre, daß die, welche das Licht des Himmels und des Heils erblicken wollen, vorwärts, aber nicht rückwärts, nicht in die Nacht des Tartarus schauen sollen, um nicht, das Böse erblickend, den Gewinn ihres Lebens zu verlieren [2]). Auch hierin verräth sich der skeptische Sinn, welcher abräth das Dunkele zu erforschen, damit nicht durch überschwengliche Fragen die sichern Grundsätze in Zweifel gestellt werden.

In dem praktischen Bestreben, welches ihn beherscht, sind es aber besonders zwei Punkte, welche ihn beschäfti-

---

1) Ib. III pr. 12 p. 170. Malum igitur — nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest. Ib. IV pr. 2 p. 188 sqq. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam, quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Ib. pr. 3 p. 195 sq. Ita fit, ut, qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam. Cf. ib. II pr. 5 p. 80.

2) Ib. metr. 12 p. 178. Vos haec fabula respicit,
Quicunque in superum diem
Mentem ducere quaeritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid praecipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

gen, die Fragen nach der Freiheit der menschlichen Seele und nach der göttlichen Vorsehung. Sie hängen beide auf das genaueste mit seinem philosophischen Troste zusammen. Denn auf der einen Seite muß er uns die Gewähr geben, daß unser Leben nicht von einem blinden Schicksale abhänge, sondern von einer einsichtigen Vorsehung geleitet werde, welche das Gute belohne, das Böse bestrafe; auf der andern Seite muß er uns ermahnen unsern Trost zu suchen, indem wir mit Freiheit dem Guten uns zuwenden und dadurch über die Schläge des Schicksals uns erheben. Dem entsprechend ist nun auch seine Unterscheidung zwischen Schicksal und Vorsehung, welche ähnlichen Gedanken der Neu-Platoniker entspricht. Doch stimmt er mit diesen nicht überein, wenn sie den Begriff Gottes nur durch Verneinungen zu bestimmen suchten und so über alles Denkbare sich verstiegen. Er lebt der Überzeugung, daß wir Gott ähnlich sind und Gott also auch uns [1]. Er legt daher Gott auch Liebe und Wissen und eine durch beide geleitete Regierung der Welt bei. Das Gute erhält Gott, das Böse wendet er ab; nicht allein die Körperwelt beherscht er, sondern er ist auch Lenker und Arzt der Geister und seiner Unvergänglichkeit unbeschadet verwaltet er das Wunder der Schicksalsordnung [2]. So erkennt er zwar eine Gewalt des Schicksals an, aber unter der Vorsehung Gottes. Diese beiden unterscheidet er so, daß diese die einfache, ewige und unveränderliche Vernunft bezeichnen soll, welche

---

1) Ib. I pr. 4 p. 35; II pr. 5 p. 80.

2) Ib. IV pr. 6 p. 219. Rector ac medicator mentium deus. — — Ab sciente gignitur, quod stupeant ignorantes.

alles umfaßt und einem jeden sein Maß bestimmt, während jenes in den einzelnen, veränderlichen und zeitlichen Ursachen seinen Sitz hat. Diese Ursachen verhalten sich aber zur Vorsehung Gottes wie das Besondere zum Allgemeinen, sind also der Vorsehung untergeordnet und nur ihre Werkzeuge [1]). Was daher dem Schicksale unterliegt, das steht nicht minder unter der Vorsehung Gottes; aber nicht alles ist dem Schicksale unterworfen, weil das dem Schicksale sich entzieht, was nur der Vorsehung sich anschließt und zu ihrer Einfachheit und Ewigkeit sich erhebend außer dem Umfange der Mittel steht, welchen die Vielheit veränderlicher Dinge unterworfen ist. Um so freier vom Schicksal sind also die Dinge, je näher sie sich Gott anschließen [2]). Dies gilt zunächst von den höhern und göttlichen Substanzen, denen durchdringende Einsicht, unverdorbener Wille und wirksame Macht zur Vollbringung des Begehrten beiwohnt. Es gilt aber auch von jedem vernünftigen Wesen; denn Vernunft kann nicht ohne Freiheit gedacht werden, weil ihr von Natur Urtheil zukommt, durch welches sie unterscheidet, was durch sie zu begehren oder zu verabscheuen ist. Wir Menschen können uns dem Schicksal entziehen, indem wir uns zu Gott erheben, und um so freier sind wir, je weniger wir uns körperlichen und verächtlichen Künsten der Erde zuwenden, je mehr wir unsere Gedanken zur Erkenntniß des göttlichen Geistes aufrichten [3]).

---

1) Ib. p. 211 sqq.

2) Ib. p. 216 sqq.

3) Ib. V pr. 2 p. 238 sq.

Die Stärke dieser Beweise beruht jedoch nur darin, daß hier Dinge unterschieden werden, welche unter der Gewalt göttlicher Werkzeuge, d. h. des Schicksals stehen, und andere, welche selbst zu diesen Werkzeugen gehören und zu solchen Werkzeugen sich machen, indem sie der göttlichen Vorsehung sich zuwenden, ihren Willen erkennen und vollführen. Dadurch werden aber die vernünftigen Wesen von der Gewalt der Vorsehung nicht entbunden. Boethius sieht sich daher genöthigt, um die Freiheit der vernünftigen Wesen zu vertheidigen, die Frage zu untersuchen, wie sie mit der Vorsehung Gottes bestehen könne. Dies muß er nicht weniger deswegen unternehmen, weil sonst folgen würde, daß Gott auch Ursache des Bösen wie des Guten sei, daß also weder Belohnung noch Bestrafung von ihm zuerkannt werden könne, weil auch sonst eben so wenig Gebet und Hoffnung auf Gott und so alle unsere Gemeinschaft mit Gott aufgehoben werden würde [1]. Er verwirft aber zur Rettung der Freiheit die Auskunft, daß Gottes Vorherwissen den Erfolg nicht nothwendig herbeiführe, weil das Vorherwissen vielmehr vom Erfolge, als der Erfolg vom Vorherwissen abhängig wäre; denn zwar thut das Wissen keinem Dinge Gewalt an, weder das Wissen des Gegenwärtigen dem Gegenwärtigen, noch das Wissen des Zukünftigen dem Zukünftigen; aber das Vorherwissen kann doch als ein Zeichen angesehn werden, daß, was vorhergewußt wird, nothwendig geschehn werde. Daher kann gezweifelt werden, ob es ein Vorherwissen solcher Dinge geben könne, welche nicht mit Nothwendig-

---

1) Ib. pr. 3 p. 244 sq.

keit geschehn[1]. Dieser Zweifel jedoch rührt nur aus der Meinung her, als könnte nur das als gewiß und nothwendig vorhergewußt werden, was wirklich gewiß und nothwendig erfolgen werde, weil sonst das Vorhergewußte nur falsch beurtheilt werden würde[2]. Aber hierin liegt der Irrthum verborgen, als wäre das Denken von der Natur des Gegenstandes, nicht von der Natur des Denkenden abhängig. Wir müssen darauf achten, daß zwar die niedere Erkenntnißweise von der höhern, aber nicht umgekehrt die höhere von der niedern beurtheilt werden könne, weil nur die höhere die niedere umfaßt, aber nicht umgekehrt. So kann der Verstand die sinnliche Wahrnehmung und die Vorstellungen der Einbildungskraft beurtheilen; aber die göttliche Einsicht der Vorsehung und ihr Verhältniß zu unserm Willen und unsern Handlungen zu würdigen ist er nicht im Stande. Daher dürfen wir uns nicht herausnehmen zu behaupten, weil unsere Vernunft das Zukünftige nur, sofern es nothwendig ist, zu erkennen vermöge, daß es eben so mit dem Vorherwissen Gottes der Fall sein müßte[3]. Dieser Ausweg, bemerken wir, wendet sich ganz der skeptischen Denkweise

---

1) Ib. p. 242 sq.; pr. 4 p. 248 sq. Sed praescientia — tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. — — Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae futura sunt, necessitatis importat. Sed hoc ipsum — dubitatur, an earum rerum, quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio.

2) Ib. p. 249. Quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem.

3) Ib. pr. 4 p. 429 sqq.; pr. 5 p. 254 sqq.

zu, welche schon früher beim Boethius sich uns zu erkennen gab. Nur soviel behauptet er, können wir in Blick auf das göttliche Wesen von seiner Einsicht erkennen, daß sie ohne alle Zeit alles in ewiger Anschauung als gegenwärtig weiß. Hierin liegt der Unterschied des Göttlichen vom Weltlichen; nur unter dieser Bedingung ist die vollkommene Einfachheit Gottes zu denken. Daher sollten wir auch nicht vom Vorherwissen Gottes reden, als wenn sein Wissen zeitlich wäre; der Ausdruck Vorsehung gefällt dem Boethius besser [1]. Diese Bemerkung genügt ihm aber auch zur Einsicht, daß die Vorsehung Gottes die Freiheit unseres Willens nicht aufhebe. Denn die gegenwärtige Erkenntniß eines Gegenstandes verändert dessen Natur nicht, mag er als etwas Nothwendiges oder als etwas Freies erkannt werden [2]. Boethius unterscheidet hierbei noch eine doppelte Art der Nothwendigkeit, die eine, welche in der Natur der Sache liege, und die andere, welche nur in Beziehung zur Erkenntniß sich finde. Jene zwar, nicht aber diese mache das nothwendig, was ihr unterliege. So würde also auch der Wille durch sein Verhältniß zum göttlichen Wissen der Freiheit nicht beraubt [3]. Diese Unterscheidung kann die Natur der gegebenen Lösung nicht verändern; es ist nur ein skeptischer Ausweg, welchen Boethius findet; er genügt ihm, weil es ihm allein um ein praktisches Ergebniß zu thun ist.

Mögen wir nun den Boethius für einen Heiden oder

1) Ib. pr. 6 p. 258 sqq.
2) Ib. p. 261 sq.
3) Ib. p. 262 sq.

für einen Christen halten, über den Charakter seiner Philosophie können wir nicht zweifelhaft sein. Er erinnert uns daran, daß die Neu-Platonische Philosophie in ihrem Absterben, ebenso wie die Patristische trotz den überaus dogmatischen Formeln, durch welche sie in das Überschwengliche sich zu schwingen versucht hatte, der skeptischen Richtung Nahrung gab; er erinnert uns besonders an den letzten echten Neu-Platoniker, den Damascius von Damascus [1]), in welchem der mystische Skepticismus als Ausgangspunkt dieser Richtung in den gröbsten Formen sich aussprach. Aber nur auf eine für ihn vortheilhafte Weise erinnert uns Boethius an diesen seinen Zeitgenossen und Geistesverwandten. Denn während Damascius, dem Dionysius Areopagita vergleichbar, in unfruchtbaren Formeln, welche sich nur gegenseitig aufheben sollen, umherschwankt, findet Boethius in einer praktischen Überzeugung seinen sichern Haltpunkt. Freilich muß uns dieser als wissenschaftlich nicht genügend erscheinen; aber er bot doch wenigstens einen Anknüpfungspunkt für weitere Forschungen dar. Und hierin schließen sich die Untersuchungen des Boethius an die Lehren der Kirchenväter an, so daß man begreifen kann, wie sie von späterer Zeit auch in diesem Sinn genommen werden konnten, so daß die Lehre des Boethius mit der Lehre des Augustinus in derselben Richtung wirkte. Sie ergänzt diese gewissermaßen, indem sie unsere Freiheit nur im Guten, in unserer Erhebung über das Schicksal findet, während Augustinus die vorherschende Neigung zeigt sie auf das Böse zu beschränken.

---

1) S. Gesch. d. alten Phil. IV p. 725 ff.

Cassiodorus.

Wir dürfen zuletzt noch diesen Zeitgenossen und Landsmann des Boethius nicht ganz übergehn, wiewohl er diesem an philosophischem Geist weit nachsteht. Er zeigt um so unzweideutiger, wie schnell die Philosophie in der Lateinischen Kirche unter dem Druck der Zeiten erlag.

Magnus Aurelius Cassiodorus Senator war geboren um das Jahr 469 zu Squillaci in Unteritalien. Er stammte aus einer reichen und vornehmen Römischen Familie und diente den größten Theil seines langen Lebens in den höchsten Staatsämtern zuerst dem Odoacer, nachher den Ostgothischen Königen, welche über Italien herschten. Als die Ostgothische Herrschaft ihrem Ende sich nahte, gegen das 70 Jahr seines Lebens zog er sich weltlicher Geschäfte müde in ein Kloster zurück, welches er gestiftet hatte, und lebte nun hier noch eine Reihe von Jahren in geistigen Übungen, besorgt vorzüglich für die wissenschaftliche Bildung seiner Mönche, so wie er schon früher das Bedürfniß eines christlichen gelehrten Unterrichts gefühlt hatte. Hieraus sind die meisten seiner Schriften hervorgegangen, auf welche wir einen Blick zu werfen haben.

Die Bemühungen des Cassiodorus für die Wissenschaft haben eine große Ähnlichkeit mit dem, was in späterer Zeit Johannes von Damascus für die Griechische Kirche that, nur daß sich jener nicht so weit verstieg eine vollständige Sammlung der Kirchenlehren geben zu wollen, sondern hauptsächlich nur für die Auslegung der heiligen Schrift und ihre Hülfswissenschaften sorgte. In diesem

Sinn ist seine Schrift über den Unterricht in den göttlichen Wissenschaften verfaßt und an diese schließt sich auch sein Werk über die freien Künste und Wissenschaften an. Cassiodorus hält diese Wissenschaften für nützlich, weil sie zum Verständniß der heiligen Schriften und der Theologie dienen, empfiehlt sie aber in diesem Sinne nur mit der Beschränkung, daß man auch ohne sie bei redlicher Forschung mit Hülfe der Kirchenväter und durch die Weisheit, welche Gott gebe, zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könnte [1]. Auf eigene Forschung ist es in seinen Werken nicht abgesehn. Er beruft sich auf die gewöhnliche Überlieferung; ihm genügt es, daß es so Gebrauch ist bei den Lehrern der Philosophie [2]; weitere Gründe anzugeben glaubt er nicht nöthig zu haben. Er will nur aus den Schriften, welche er gelesen, eine Sammlung des Nothwendigsten geben [3]. Es kommt ihm hierbei darauf an unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte die weitläuftigen Untersuchungen der Frühern zusammenzustellen, damit die Ergebnisse in solcher Weise dem Gedächtnisse leichter sich einprägen lassen [4]. Es ist dies dasselbe Verfahren, welches er auch in der Auslegung der heiligen Schrift für nöthig fand, indem er durch Auszüge aus den weitläuftigern Commentaren der Kirchenväter für das Bedürfniß einer Zeit zu sorgen suchte, welche in der Fülle der alten Literatur nur eine Last

1) De instit. div. lit. 28 p. 553 b sq. ed. Garet.

2) De art. ac disc. lib. lit. 3 p. 567 b. Consuetudo itaque est doctoribus philosophiae.

3) De anima 12 p. 637 a. Respondemus, ut diversa lectione collegimus.

4) Ib. p. 639 a.

fühlte. Dabei können wir die fromme Absicht nicht verkennen, welche auch besonders darin hervorleuchtet, daß er für genaue Abschriften der heiligen Schrift zu sorgen suchte [1]), und bei dieser seiner Absicht hat er auch die Beschaffenheit der Zeiten wohl überlegt; davon zeugt es, daß seine Schriften viel benutzt und für nützlich gehalten worden sind; aber daß so etwas einem klugen Manne räthlich und nothwendig erscheinen konnte, beweist auch, wie tief der allgemeine Bildungsstand gesunken war. Denn sehen wir die Beschaffenheit seiner Sammlungen an, vergleichen wir sie namentlich mit den Sammlungen des Johannes von Damaseus, so finden wir sie doch überaus dürftig. Sie bestehen meistens nur in Erklärungen von Kunstausdrücken, welche aus den bekannten Mustern dieser Zeit zusammengestellt werden und keinen andern Zweck haben können, als die Ergebnisse der Forschungen früherer Zeiten wenigstens durch eine Formel im Gedächtniß zu erhalten. Wie tief steht in diesen Schriften Cassiodorus unter dem Boethius, auf dessen reichhaltigere Zusammenstellungen er oft verweist. Er empfiehlt diesen seinen Vorgänger, wagt aber im Allgemeinen nicht seinen Mönchen ein so weitschichtiges Forschen zuzumuthen, als dessen Werke verlangen. Sollen wir sagen, daß die kurze Zeit, welche inzwischen verlaufen war, als Boethius in seiner Jugend, Cassiodorus in seinem Alter schrieb, einen so großen Abstand in der wissenschaftlichen Bildung herbeigeführt hatte? Man erinnerte sich noch der Schriften

1) De instit. div. lit. 29. Tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius domini verba scribit.

des Boethius, man wollte sie nicht gänzlich beseitigen; aber die kürzern Auszüge wurden doch für räthlich gehalten und viele begnügten sich mit ihnen.

Noch eine andere Bemerkung wird durch die Schriften des Cassiodorus in uns aufgeregt. Unter ihnen allen giebt es nur eine, welche durch ihren Inhalt und die Behandlung ihrer Aufgabe einigermaßen darauf Anspruch machen könnte für eine Frucht philosophisches Nachdenkens zu gelten, und diese handelt über die Seele. Wir werden dadurch an die psychologische und anthropologische Richtung erinnert, welche die christliche Philosophie eingeschlagen hatte, denn daß in ihr hauptsächlich von der menschlichen Seele die Rede sein werde, wird man schon vermuthen. Cassiodorus erklärt dies offener als Claudianus Mamertus; er geht sogar so weit zu behaupten, im eigentlichen Sinne sei nur beim Menschen von einer Seele zu sprechen, weil nur die menschliche Seele unsterblich sei, das Leben der unvernünftigen Thiere aber nur in ihrem Blute liege [1]). Was diese Philosophie hauptsächlich zur Betrachtung der menschlichen Seele treibt, das spricht auch Cassiodorus sehr deutlich aus. Nur die geistigen Substanzen sind, wie das Höchste, so der Zweck der Schöpfung; denn sie allein sind zu ihrer Seligkeit oder zur Erkenntniß Gottes geschaffen worden; die übrigen Dinge dagegen sind allein zur Ergötzung der denkenden Wesen [2]). Außerdem bewegt ihn freilich auch noch der

1) De anima 1 in.

2) Ib. 12 p. 639 a. Reliqua enim facta sunt ad intelligentium delectationem, haec autem ad suam beatitudinem, quae veneratur auctorem.



Gedanke, daß es Unrecht sein würde das ununtersucht zu lassen, was alles untersucht, und von dem nichts zu wissen, was alles weiß [1]). Die anthropologische Psychologie nun, welche wir hier erhalten, so kurz sie ist, so unzweideutig trägt sie doch den theologischen Charakter der Untersuchungen an sich, aus welchen sie hervorgegangen. Wir finden ihn, was den philosophischen Gedanken betrifft, besonders darin ausgedrückt, daß Cassiodorus noch mehr als Claudianus Mamertus die Gottähnlichkeit der vernünftigen Seele hervorzuheben strebt und in dieser Rücksicht denn auch die Lehre von der Körperlichkeit der Seele nach Kräften bekämpft. Sehr mit Unrecht würde man aus einigen unvorsichtigen Ausdrücken bezweifeln, ob er die Seele im wahren Sinne des Wortes für unkörperlich gehalten hätte [2]). Nur einer solchen unvorsichtigen Ausdrucksweise haben wir es Schuld zu geben, wenn er den unsterblichen Geist doch nur eine feine Substanz nennt, wenn er unsere Seele zwar nicht für Feuer, aber für ein substantielles Licht gehalten wissen will, welches wir fänden, wenn wir etwas Feines, Bewegliches und Klares in uns wahrnähmen; denn Cassiodorus beruft sich dabei zugleich auf die Unerkennbarkeit Gottes, mit welcher unsere Seele verglichen werden müßte [3]), und spricht sich sonst ohne Zweideutigkeit dafür aus, daß unsere Seele unkörperlich sei, weil wir das Geistige zu erkennen vermögen, selbst unsern Schöpfer, und nach dem Geistigen

1) Ib. praef.

2) S. Stäudlin kirchenhistor. Archiv 1825 S. 397.

3) Ib. 1 p. 628 a; 3 p. 631 a.

als dem uns Ähnlichen streben [1]). Alles Körperliche, bemerkt er, ist nach drei Maßen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet; davon aber findet sich in unserer Seele nichts [2]). In dieser Richtung finden wir nun auch die Gedanken wieder, welche Claudianus Mamertus geltend machte. Zwar sind Seele und Körper, zwei sehr verschiedene Naturen, auf eine wunderbare Weise im Menschen vereinigt; aber die Seele ist nicht, wie der Körper, überall nur theilweise, sondern in allen Gliedern des Körpers ist sie ihrer Substanz nach ganz gegenwärtig [3]). Die Seele ist keiner Quantität unterworfen, nicht der räumlichen, stetigen, wie schon Claudianus auseinandergesetzt hatte, aber auch nicht der discreten Größe der Arithmetik; ja Cassiodorus geht in dieser Richtung noch einen bedeutenden Schritt weiter, als Claudianus, indem er sogar bezweifelt, ob der Seele auch nur Qualität zukomme; wenigstens meint er, würde die Qualität der Seele ohne Form sein, wobei er denn freilich den Begriff der Form nur auf die räumliche Ausdehnung bezieht [4]). Wohin diese Sätze streben, das ist unverkennbar; sie sollen uns dahin weisen, daß wir die Ähnlichkeit Gottes in unserer Seele anerkennen. Zwar bemerkt Cassiodorus, daß wir unsere Seele nicht für einen Theil Gottes halten dürfen; denn

---

1) Ib. 2 p. 628 b; 629 a.

2) Ib. p. 628 b.

3) Ib. p. 629 a. — ubique substantialiter inserta est. — — Tota ergo est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est; sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur.

4) Ib. 4. Ubicunque est nec formam recipit.

ihre Veränderlichkeit zum Guten und Bösen zeige, daß sie nicht dem Göttlichen angehöre [1]); auch dürfen wir uns in unserer Macht nicht mit Gott vergleichen; denn Unsterbliches zu schaffen ist dem Menschen nicht gegeben, wie es der Schöpfer vermag; aber in unserer Tugend sollen wir nach dem Maaße der Geschöpfe Gott ähnlich werden und wir dürfen uns daher wohl zueignen, daß wir im Verhältniß zu Gott die Ähnlichkeit eines Abbildes erreichen können [2]).

So leuchtet uns auch noch aus dem äußersten Ausgange der patristischen Philosophie, welcher nur mit Mühe die alte wissenschaftliche Bildung zu bewahren wußte, das Bestreben entgegen einen würdigen Begriff von dem Wesen der menschlichen Seele uns einzupflanzen und an ihre erhabene Bestimmung uns zu erinnern, aber auch zugleich den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht außer Augen zu lassen, auf dem alle wahre Gottesverehrung und jede richtige Erklärung der weltlichen Erscheinungen beruht. Diese Angriffe gegen die Anwendbarkeit der Kategorien auf den Begriff der vernünftigen Seele mögen allerdings unbeholfen sein; aber sie erscheinen als natürliche Ausflüsse der kräftigen Überzeugung, daß in der vernünftigen Seele etwas Gottähnliches anzuerkennen sei, nachdem man die alten Kategorien für unbrauchbar zur Erkenntniß Gottes gefunden hatte.

Hiermit schließt die Überlieferung philosophischer Leh-

1) Ib. 2 p. 630 b.

2) Ib. 2 p. 630 a.

ren bei den alten Völkern der Lateinischen Kirche. Denn nach dem Cassiodorus finden wir bei ihnen nichts, was noch irgend darauf Anspruch machen könnte in unserer Geschichte erwähnt zu werden. Gegen das Ende des 6ten Jahrhunderts waren die alten Völker des Abendlandes so geschwächt, daß sie ihre alte Literatur fast vergessen hatten oder auch in einer falschen Frömmigkeit sie aus ihren Schulen ausschlossen und selbst die Regeln ihrer Sprache verachteten [1]). Es beginnt nun alsbald eine neue Literatur sich zu bilden, indem die neuern Europäischen Völker die Trümmer der alten wissenschaftlichen Bildung für sich zu benutzen suchten.

Durch Dazwischenkunft äußerer Verhältnisse, durch den Druck einer schweren Zeit, welche die Geburtswehen einer neuen Völkerbildung begleiten mußten, wurde hier ein Faden der Untersuchung abgerissen, welcher unstreitig unter andern Umständen noch weiter hätte ausgesponnen werden können. Doch werden wir dies nicht sehr beklagen dürfen, auch wenn wir allein auf das Gedeihen der Philosophie sehen, wenn wir es mit dem Geschick der Philosophie in der morgenländischen Kirche vergleichen. Wir haben schon früher bemerkt, daß es nicht allein äußere, sondern nicht weniger innere Gründe waren, welche den Verfall und das Ende der patristischen Philosophie in beiden Kirchen herbeiführten.

Zwei Elemente finden sich in der Philosophie nothwendig mit einander verbunden. Wie wir in ihr eine

1) Die Äußerungen des Pabstes Gregors des Großen hierüber sind bekannt.

Wissenschaft zu sehen haben, so muß ihr ein innerer Grund ihrer Bewegung beiwohnen, ein aus ihrem Wesen hervorgehender Trieb, welcher eine fortschreitende Entwicklung der Gedanken erzeugt. Aber der unruhig schwankende Gang ihrer Fortschritte beweist, daß sie von den Bedingungen der Zeit und der Verhältnisse in einem hohen Grade abhängig ist. Nur im Streite gegen die wechselnden Anforderungen ihrer Lage zu andern Bestrebungen des vernünftigen Lebens kann sie ihren Fortgang gewinnen. Beständig hat sie mit Vorurtheilen der Zeit, mit den unvollendeten verworrenen Gedanken anderer Wissenschaften zu kämpfen, indem sie das Ganze unserer Denk- und Handlungsweise im Lichte der Wissenschaft abzuspiegeln sucht. So mischt sich mit ihren rein wissenschaftlichen Bestrebungen ein polemisches Element, ohne welches sie fast keinen Schritt vorwärts zu thun vermag. Darin daß diese beiden Elemente sich das Gleichgewicht halten und gegenseitig sich unterstützen, liegt die volle Kraft und Gesundheit ihrer Wirksamkeit. Wenn eins dieser Elemente zum vorherschenden wird, so verliert sie dadurch an Sicherheit und Macht. In der patristischen Philosophie hatte nun von jeher das polemische Element Übergewicht gehabt; anders konnte es nicht sein bei ihrer Stellung gegen das Heidenthum und die alte Philosophie. Diese bekämpfend, gegen sie den Begriff der Kirche durchführend hat sie ihre äußere Wirksamkeit gewonnen. Aber sie hat es nicht vermocht in Gleichgewicht damit das im Streit Errungene zu einem festen, seiner selbst bewußten wissenschaftlichen Zusammenhang auszubilden. Hierin liegt einer der bedeutendsten Gründe ihres spätern Verfalls.

Im Zusammenhang mit ihm steht ein anderer nicht weniger bedeutender Grund, der einseitige Standpunkt, welchen diese Philosophie ergriffen hatte. Dieser, der theologische, wurde ihr durch den Gegenstand des Streites aufgedrungen; er lag nicht in ihrer Wahl; aber eben deswegen konnte er auch nicht mit wissenschaftlicher Freiheit benutzt werden und blieb in einer dunkeln Abneigung gegen das weltliche Forschen befangen. Man mußte wohl zuletzt gewahr werden, daß von diesem Standpunkte aus nicht alles sich bewältigen lasse, und es war nun unausbleiblich, daß der Zweifel sich einstellte, ob man im Stande sei von ihm aus eine rein wissenschaftliche Erkenntniß zu gewinnen. Die Folge des einseitigen theologischen Standpunkts in der Philosophie mußte es sein, daß zuletzt kirchliche und weltliche Wissenschaft von einander sich absonderten; aber indem die Wissenschaft so in zwei getrennte Gebiete zerfiel, konnte man in keinem von beiden eine völlige Befriedigung des wissenschaftlichen Strebens finden.

Die theologische, auf das Überschwengliche gerichtete Forschung kann doch immer nur in Beziehung auf das Weltliche zur Breite der Wissenschaft sich entfalten. Auch die christliche Theologie mußte das Weltliche beachten, indem sie Gott in seinen Werken, in der Natur, wie in der Geschichte erkennen lehrte. Aber das Bestreben die Kirche zu gründen und ihre geschichtlichen Grundlagen zu erforschen wendete die Aufmerksamkeit zu ausschließlich einem kleinen Kreise der weltlichen Dinge zu. Aus diesem konnten nur ungenügende Grundsätze für das wissenschaftliche Verfahren entnommen werden. Daher gestaltete die patristische Philosophie die Wissenschaft nicht in ihren

ersten Grundlagen um, sondern erlaubte es sich Grundsätze und Verfahrungsweisen der alten Philosophie ihren Bedürfnissen nur im Einzelnen anzubequemen. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß immer wieder das Bewußtsein der Unsicherheit auftauchte, welche eine solche Zusammensetzung verschiedenartiger Bestandtheile haben mußte.

Wenn nun auch diese Gründe es verhinderten, daß durch die patristische Philosophie ein haltbares System zu Stande kam, so machten sie doch die Versuche nicht unmöglich die Ergebnisse der bisherigen Forschung übersichtlich zusammenzustellen. Die Anfänge hierzu finden wir besonders beim Johannes Damascenus; doch nirgends wurden sie kräftig durchgeführt, am wenigsten in der Lateinischen Kirche. Frägt man sich nun, warum aus der Polemik der Kirchenväter ein wenn auch nur einseitiges System sich nicht herausbildete, so wird man nicht umhinkönnen den äußern Verhältnissen, unter welchen die Philosophie in diesen Zeiten stand, ein sehr bedeutendes Gewicht beizulegen. Sie befand sich in der Mitte großer, allgemeiner Entwicklungen, welchen sie zu folgen genöthigt war. Das Christenthum, ihre Grundlage, war siegreich in seiner Ausbreitung durchgedrungen. Aber wie alles, was unter den Menschen sich entwickelt, hatte es doch seine Bedingungen. Nicht auf einmal sollte es über alle Völker der Erde gleichmäßig sich verbreiten. Zunächst waren ihm zu seinem Wirkungskreise und zur Grundlage seines Daseins die Völker angewiesen, welche durch Griechische und Lateinische Bildung befähigt worden waren, es in seiner damaligen Gestalt sich anzueignen. Zwar ist es auch zu andern Völkern gedrungen; wenn wir aber

sehen, daß es bei ihnen doch keinen lebendigen Fortgang gewonnen, weder in ihrer Wissenschaft, noch in ihrer Kunst und in ihrem öffentlichen Leben seine weltgeschichtliche Bedeutung hat bewähren können, so müssen wir daraus schließen, daß ihre Zeit noch nicht gekommen war von dem Strome des christlichen Lebens in voller Gewalt ergriffen zu werden. Nur die Völker, welche wir oben bezeichneten, erblicken wir in unserer Geschichte diesem Strome hingegeben und jedes nach seiner Eigenthümlichkeit in ihm wirksam. Auch die Griechische Bildung hat nach ihrer Weise hierbei eine andere Rolle gespielt, als das Römische Wesen. Jene sollte die wissenschaftliche Vorbereitung abgeben, dieses das Christenthum in die Handlung des Lebens einführen; denn die Ausbreitung des Römischen Reiches, in einem allgemeinen Sinn, auf eine Weltherrschaft angelegt, bahnte der allgemeinen Kirche ihren Eingang. Wir wissen aber auch und sind hierauf in unserer Geschichte zu wiederholten Malen aufmerksam gemacht worden, daß die Sinnesweise der alten Völker mit dem Christenthume nicht völlig übereinstimmte; daher mußten sie neuen Völkern Platz machen, wenn das Christenthum mit der Volksthümlichkeit und dem auf ihr gegründeten Staatswesen zu einer dauernden Einheit gebracht werden sollte. Da war es auch wieder nicht die Griechische Bildung, sondern das Römische Staatswesen, was den Zusammenhang der alten und der neuen Völker vermitteln sollte. Es hätte daher auch die Römische Denkweise sein müssen, von welcher eine systematische Darstellung der Philosophie hätte ausgehn müssen, wenn eine solche in die folgenden Zeiten erfolgreich hätte eingreifen

sollen. Die Wirksamkeit der Augustinischen Lehre beweist dies auf das augenscheinlichste. Von dieser Seite aber war eine systematische Darstellung am wenigsten zu erwarten, da der Römische Sinn immer mehr dem Praktischen, als dem Theoretischen sich zugewendet hat und da der jähe Verfall der wissenschaftlichen Bildung im Abendlande während der Verwirrung der Völkerwanderung keinen Raum für solche Unternehmungen gestattete.

Unter allen diesen Verhältnissen konnte die patristische Philosophie nicht dazu gelangen ihre Lehren in einer Fassung abzuschließen, welche sie befähigt hätte künftigen Zweifeln in einer geschlossenen Ordnung entgegenzutreten. Zwar stehen die Entwicklungen der einzelnen Lehrpunkte, wie früher auseinandergesetzt wurde, in einem inneren Zusammenhange; aber theils gelangen sie nicht zu einem entscheidenden Ende, theils kommen sie nicht zu einer ruhigen Übersicht ihres Zusammenhangs, weil durch die Hitze des Kampfes um den einen Lehrpunkt die Bedeutsamkeit der übrigen Lehrpunkte in den Schatten gestellt werden mußte. Das letztere sehen wir besonders an der Lehre von der Dreieinigkeit, deren wesentliche Punkte schnell von unwesentlichen Formeln und von ungenügenden Analogien verdunkelt wurden; das erstere zeigt sich am deutlichsten an der Art, wie die Augustinische Lehre von der Gnadenwahl nur einen zweideutigen Sieg erfocht; denn das Ergebniß, welches sie gewährte, sollte noch oftmals bestritten, noch oftmals Gegenstand entstellender Deutungen werden. In ihr hatte sich der Gegensatz zwischen dem, was die Kirche gewährt und was außer ihr erzeugt wird, zu einer solchen Härte gesteigert, daß nur jenes einen

wahren Werth behaupten, dieses schlechthin werthlos sein sollte. Dies aber war zu derselben Zeit geschehn, als man von der andern Seite immer deutlicher zu bemerken anfing, daß die heidnische Wissenschaft in logischen und physischen Untersuchungen etwas darbiete, was aus der heiligen Schrift und den Bildungsmitteln der Kirche nicht geschöpft werden konnte. Mußte man nicht durch solche Bemerkungen darauf aufmerksam gemacht werden, daß man Weltliches und Kirchliches zu scharf von einander abschneide, wenn man in jenem nur das Verderben der menschlichen Natur, in diesem den für sich genügenden Weg zum Heile der Menschheit erblicken wollte?

In der That die verschiedene Richtung der Elemente, aus welchen die patristische Philosophie sich bildete, enthüllte sich im weitern Verfolge ihrer Entwicklung nur immer deutlicher. Wir sehen es daran, wie sich jetzt die Theologie von den weltlichen Wissenschaften gänzlich absonderte, indem man das Trivium und Quadrivium doch nicht entbehren konnte, aber in der Theologie doch das zu besitzen wähnte, was allein zur Erkenntniß Gottes, d. h. der Wahrheit führe. Diese Absonderung mußte um so größer sein, je weniger man den Kategorien der weltlichen Wissenschaft zugestehn wollte, daß sie zur Erkenntniß des wahren Wesens dienen könnten. Seltsam genug, daß sie dennoch als ein Werkzeug für die Wissenschaft überhaupt angesehn wurden. Man konnte sie ja freilich nicht entbehren; aber nur in der weltlichen Wissenschaft wurden sie mit Absicht gebraucht, dagegen in die Untersuchung über Gott drängten sie unbewußter Weise sich ein. So wie die Wissenschaften getrennt wurden, so schnitt man

nicht minder die Welt in zwei Hälften, indem man den Unterschied zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt jetzt so faßte, als läge er nicht in der Auffassungsweise, sondern in der Natur der Gegenstände. Wie nahe hing diese Trennung der beiden Welten damit zusammen, daß man die sinnliche Begierde nur für eine Folge der Sünde, für eine Ausartung der menschlichen Natur ansah und jede weltliche Neigung verdammte! Man war nahe daran nur die übersinnliche Welt für Wahrheit, die sinnliche nur für Bild zu halten und bei dieser Richtung war es natürlich, daß man solche Versuche machte, wie sie am Ausgange der patristischen Philosophie gefunden werden, die vernünftige Seele der übersinnlichen Welt zuzuweisen. Diese Endpunkte liegen freilich weit ab von den Ausgangspunkten dieser Lehren, aber sie gingen doch aus der Einseitigkeit, mit welcher schon diese angelegt waren, in natürlicher Folge hervor. Die christliche Philosophie war von der Überzeugung ausgegangen, daß Gott in der Schöpfung und Verwaltung der Dinge im Allgemeinen, im Besondern aber in der heiligen Geschichte sich uns vollkommen offenbart habe. Dieser Gedanke recht erwogen mußte zur Erforschung der Natur und der Geschichte führen; aber zunächst wurde man durch ihn doch den Untersuchungen über die besondere Offenbarung Gottes zugelenkt, weil in dieser eine neue Quelle der Erkenntniß sich eröffnete und die Unterschiede des neuen und des alten Glaubens lagen. Bei dem Mangel an Übersicht über das ganze Gebiet der Wissenschaft hatte man nun nicht gehörig im Auge, daß weder die heilige Geschichte ohne die profane, noch die Geschichte überhaupt ohne die Natur begriffen

werden könne, und im Streite begriffen mit der alten Religion und wissenschaftlichen Denkweise hob man wohl seine Abweichungen von dieser hervor und beleuchtete die Verschiedenheiten der einander entgegenstehenden Ansichten, vernachlässigte aber darüber ihre Übereinstimmung mit einander sich zur Einsicht zu bringen und dadurch eine Vereinigung und Ausgleichung des Streites durch Belehrung des Gegners und durch Eingehn in seinen Gedankenkreis einzuleiten. So kam es, daß die alten Kategorien für die Erkenntniß des theologischen Gebiets überhaupt verworfen wurden, ohne daß man gewußt hätte ihre Anwendbarkeit genauer zu bestimmen oder richtigere allgemeine Begriffe an ihre Stelle zu setzen. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß sich das Weltliche nur in mystischer Trübung darstellte; diese Trübung mußte selbst das Verständniß der heiligen Geschichte umhüllen. Indem man überall das Göttliche unmittelbar und in seinem tiefsten Wesen enthüllt erblicken wollte, mußten die gewöhnlichen Dinge und Worte die Bedeutung eines göttlichen Zeichens annehmen und zur Andeutung eines göttlichen Geheimnisses zu dienen scheinen. Daher die allegorische Deutung, welche von der heiligen Schrift auf die Betrachtung aller weltlichen Dinge sich verbreitete, daher jene Analogien, welche man zwischen den weltlichen Dingen und der Trinität aufzuspüren suchte; es schien, als käme es der Wissenschaft mehr darauf an zu erforschen, was ein Ding bildlich bedeute, als was es sei.

Wenn wir nun aber im Wesen der patristischen Philosophie die Keime ihres Verfalls finden, so darf dies uns nicht abhalten anzuerkennen, daß sie auch Ergebnisse

gebracht hat, welche durch den Verfall zwar erschüttert, aber nicht hinweggenommen werden konnten. Es verlohnt sich wohl der Mühe von diesem Punkte das Wichtigste hier noch anzudeuten, aber auch zu zeigen, wie mit einem jeden derselben noch Zweifel und Unbestimmtheiten verwachsen waren.

Wir können zwei Arten der Wirksamkeit, welche das Christenthum auf die Philosophie ausgeübt hat, unterscheiden, die eine betrifft den Inhalt der Philosophie, die andere ihr Verhältniß zu andern Entwicklungen des vernünftigen Lebens, besonders zur Religion. Die letztere vorzüglich ist sehr auffallend; sie ist der patristischen Philosophie sogar zum Vorwurf gemacht worden. Wir wollen von ihr unsere übersichtlichen Betrachtungen beginnen, weil sie am tiefsten in das Leben unserer Geschichte einschneidet.

Wer die Philosophie in ihrem Leben und Weben und nicht bloß in einem abstracten Begriff kennt, weiß, daß sie nicht ohne ihre Voraussetzungen ist. Dies war auch den alten Philosophen nicht unbekannt geblieben. Aristoteles gesteht, daß sie die Erfahrung, Platon, daß sie die Meinung zu ihrer Grundlage hat. Doch meinen wir diese Bedingungen nicht allein, welche einen ganz oder halb wissenschaftlichen Charakter haben; noch andere Elemente des vernünftigen Lebens greifen in die Lehren der Philosophie ein, vor allem Sitten und Gesetze der Völker, nicht minder die Religion. Auch dies hatten die Alten nicht gänzlich übersehen. Platon sah den Enthusiasmus eines von Gott ergriffenen Gemüths für eine nicht unwürdige Grundlage philosophischer Gesinnung an; Ari-

stoteles verlangte, daß, ehe wir zur Einsicht in das Gute gelangen könnten, unsere Sitten durch die Erziehung, durch die Gesetze des Staats gebessert werden müßten. Es wußten also diese Häupter der alten Weisheit wohl, daß zur fruchtbaren Entwicklung der Philosophie eine positive Grundlage verlangt werde, eine geschichtlich gewonnene Bildung der Vernunft, welche nicht von der Philosophie gemacht werde, sondern der Philosophie vorausgehen müsse, um sie aus sich hervorgehen zu lassen. Aber die Gedanken, welche dies anerkannten, fanden im Alterthum keine hinlängliche Stütze. Es mußte als etwas Bedenkliches erscheinen auf Erziehung und Gesetze des Staats, welche überall verschieden sind, die allgemeinen Lehren der Philosophie zu bauen. Noch bedenklicher war es einem Enthusiasmus zu vertrauen, welcher ohne Besonnenheit uns ergreift und auf die dunkeln Gewalten fabelhafter Götter und Dämonen zurückgeführt wurde. Daher konnte die alte Philosophie ihren positiven Grundlagen keinen vollen Glauben schenken; sie findet sich zuweilen mit ihnen in Widerspruch; zuweilen dünkt sie sich erhaben über sie oder scheint sich ihrer zu schämen. Zwar im Verfall der alten Philosophie, bei den Neu-Platonikern besonders, mochte man auch wohl die alte Mythologie als Grundlage philosophischer Lehren zum Zeugniß der Wahrheit aufrufen; aber dies erscheint nur wie ein Zerrbild des christlichen Glaubens. Erst von der patristischen Philosophie ist es also in einer zweifellosen Weise durchgesetzt worden, daß die Philosophie den positiven Grundlagen geschichtlicher Bildung vertrauen dürfe, indem das Christenthum dieselben geheiligt hatte und nun erst die

Philosophie den Grundsatz unerschütterlich festhalten konnte, daß nur der Glaube zum Wissen führe. Freilich werden wir uns eingestehen müssen, daß auch dieser Grundsatz seine Unbestimmtheiten und Einseitigkeiten in sich trug; aber einen haltbaren und durchgängig festgehaltenen Punkt wird man doch darin nicht vermissen. Seine Unbestimmtheit liegt in der Weise, wie der Begriff des Glaubens im Streite gegen die Heiden anfangs zu weit, nachher zu eng gefaßt wurde. Zu weit, indem man zuerst nur die Nothwendigkeit des Glaubens darzuthun suchte, und dafür Beweise beibrachte, welche mit dem religiösen Glauben, auf welchen es ankam, gar nichts zu thun hatten, wie die Überzeugung von der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen, der Außenwelt und der wissenschaftlichen Grundsätze. Doch schon beim Origenes reinigte sich dieser Begriff und gründete sich ausschließlicher auf das Vertrauen zu Gott und zu seinen Anstalten zur Erziehung und Beseligung der Menschen, und mit den Streitigkeiten über den heiligen Geist und seine Wirkungen in der Kirche bildete sich dieser Begriff des christlichen Glaubens immer bestimmter aus und gestaltete sich zuletzt beim Augustinus zu der festen Überzeugung, daß wir nur in der gläubigen Hingabe an das göttliche Ansehn, in der Liebe Gottes und in der Gemeinschaft der Kirche die Erkenntniß der Wahrheit gewinnen könnten. Damit war aber auch der Wendepunkt gekommen, wo nun dieser Begriff eine zu enge Fassung annahm. Auf das Entschiedenste zeigt sich dies in der einseitigen Auffassung, in welcher die Lehre von der Erziehung der Menschheit durchgeführt wurde. Auf ihr beruht der Glaube, dessen die Philosophie sich

nicht zu schämen braucht. Denn sie muß es anerkennen, daß sie selbst mit aller Geschichte in einer höhern Hand steht und ihren eigenen Grundlagen nur insofern vertrauen kann, als sie in ihnen die Fügungen Gottes erkennt oder ahndet. Aber wenn nun die Kirchenväter die Erziehung der Menschheit fast nur in der heiligen Geschichte, in der Gründung der Kirche sahen und ihren Glauben nur auf die Lehren der Kirche beschränkten, wenn Augustinus selbst das Ansehn der heiligen Schrift von dem Glauben der katholischen Kirche abhängig machte, dann können wir nicht daran zweifeln, daß der Glaube, welchen man zur Grundlage des Wissens machen wollte, eine viel zu enge Bedeutung erhalten hatte und statt die Wirksamkeit Gottes in allen wesentlichen Zügen der Geschichte zu suchen, nur engherzig und furchtsam an eine äußerliche Anstalt sich anschloß. Die einseitige theologische Richtung der patristischen Philosophie erklärt diese Erscheinung hinreichend; von Anfang an mußte sie auf dies Ergebniß hinarbeiten. An die theologischen Überzeugungen, an die Verheißungen der christlichen Offenbarung hatte ihr Glaube sich angeschlossen. Um ihn zu rechtfertigen hatte sie anfangs manches herbeigezogen, was von verwandten Erscheinungen auch in andern Gebieten sich fand. Aber um den Glauben rein zu erhalten, sonderte sie allmälig alles ab, was der Kirche nicht einverleibt werden konnte. Nur in dieser wollte sie lautere Offenbarung des göttlichen Willens finden. Sie mußte dadurch einen doppelten Irrthum nähren, indem sie theils die Kirche selbst für völlig rein von allem Ungöttlichen, theils die übrige Welt nicht allein für verunreinigt, sondern auch für gänzlich leer von der Offen-

barung des göttlichen Willens zu halten geneigt wurde. Dies ist denn freilich nicht die Weise, in welcher die Philosophie mit den geschichtlichen Grundlagen der Bildung sich befreunden kann, sondern eine neue Parteiung, welche nicht, wie der ursprüngliche Geist des Christenthums, die Welt für sich zu gewinnen, sondern sie zu beherschen denkt. Wir haben gesehn, welche Folgen sich hieraus ergaben, indem die patristische Philosophie einer solchen Parteiung sich nicht zu entziehen wußte. Sie starb ab in ihren Formeln, weil jeder Zweig des menschlichen Lebens, von der Wechselwirkung mit allen übrigen, von der lebendigen Gesammtheit losgelöst, die ihm nothwendigen Erregungen verliert, aus welchen seine fortschreitende Entwicklung hervorgehen müßte. Sie gab dem skeptischen Mysticismus Raum, weil sie das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens nicht befriedigen konnte, und neben den theologischen Formeln, welche sie erzeugt hatte, mußte sie andere Formeln der weltlichen Wissenschaft dulden, gleichsam zum Zeichen, daß diese christliche Philosophie doch nicht alle Ergebnisse der alten Bildung in sich zu verarbeiten gewußt hatte. Denken wir über die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten nach, so muß uns dieser Erfolg als nothwendig erscheinen. Aus zwei verschiedenartigen Elementen, der Philosophie im Charakter der alten Völker und dem christlichen Glauben, war sie hervorgegangen. Sie suchte beide zu vereinigen, fand es aber unmöglich, und weil sie keins dieser Elemente gänzlich aufgeben konnte, mußten sich beide im Streite gegen einander abschwächen; zuletzt konnten sie nur abgesondert von einander in einem schwachen Bewußtsein ihres Zusammen-

gehörens sich erhalten. Da sah sich aber auch der christliche Glaube, welcher zum Wissen durchzudringen gesucht hatte, genöthigt dies Streben einstweilig fallen zu lassen und mußte in seinem Gegensatz gegen das Wissen dem Mysticismus Nahrung geben. Auch bei diesem Ausgange ist sein Streit gegen den Hochmuth einer Philosophie, welche vom religiösen Glauben nichts wissen wollte, nicht ohne Erfolg gewesen.

Wenn nun das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen die Grundlage der patristischen Philosophie bildet und deswegen auch gleich anfangs mit großer Entschiedenheit zur Sprache kam, so ist dagegen der Inhalt der Lehre aus dieser Grundlage nur allmälig erwachsen. Was sich zunächst aus der Heiligung des Glaubens ergeben mußte, war die feste Behauptung des Einzelnen und Persönlichen gegen das Allgemeine, weil der Glaube dem eigenthümlichen Bewußtsein, der Gesinnung und Überzeugung, ja dem sittlichen Charakter der Person angehört. Daher wird das Herz von der christlichen Philosophie hochgehalten und das Persönliche erlangt im christlichen Glauben eine Verklärung, welche es vorher nie erfahren hatte. Daher wird jetzt die Freiheit der Person bei aller Hingebung an Gott, welche den Frommen beleben soll, man möchte sagen trotz der Allmacht des göttlichen Geistes, eine so feste Überzeugung, daß jeder Zweifel, welcher gegen sie erhoben werden könnte, doch nur als ein Zeichen der Unvollkommenheit der Wissenschaft angesehen wurde. Wenn man auch dem Staate sein Leben, der Kirche seinen Glauben unterwerfen mochte, so war man doch bereit die Freiheit seiner Überzeugung

mit seinem Blute zu besiegeln. Und nicht weniger fest als diese Freiheit hielt man auch die Unsterblichkeit seiner Person, nicht allein der Seele, sondern auch dem Körper, d. h. der ganzen Einheit des Menschen Antheil am ewigen Wesen versprechend. Sollte jemand großes Gewicht darauf legen, daß die Vorstellungen von der Auferstehung des Körpers zuweilen sehr roh waren und nirgends in einer wissenschaftlich genügenden Gestalt sich herausstellen wollten, so wird man doch nicht leugnen können, daß im Allgemeinen die Gewißheit des unsterblichen Lebens für den einzelnen Menschen durch die patristische viel kräftiger, als durch die alte Philosophie vertreten wurde, und daß selbst die rohen Vorstellungen von der Auferstehung des Leibes viel weniger phantastisch waren, als die alte Weise die Hoffnung der Unsterblichkeit an die Lehre von der Seelenwanderung zu knüpfen. Alle diese Gedanken aber, der hohe Werth, welchen man auf Freiheit und Unsterblichkeit der Person legte, sie wurden von der großen Hoffnung des Christenthums, von der Aussicht auf das ewige selige Leben, auf den Gewinn des höchsten Guts getragen. Diese Hoffnung hatte das Alterthum nicht gekannt; es hatte es für unmöglich gehalten, daß die einzelne Person die Fülle des Guten fassen könne; es war mehr der Beschränkungen der Natur und der Gesetze, welche Gattung, Art und Einzelwesen einengen, eingedenk gewesen, als der Würde der Vernunft, welche auch im Kleinsten, auch in der Person es vermag durch ihre eigene freie That alle wahren Güter sich anzueignen und für die Ewigkeit zu gewinnen. Sie vermag dies als Ebenbild ihres Schöpfers und unter der Leitung seiner

Vorsehung, welche alle Gewalten der Natur zu ihrem Besten kehrt, beseelt durch den heiligen Geist, welcher alles Gute in ihr vollbringt. Dies ist die weltüberwindende Überzeugung, welche den Kirchenvätern ihre Zuversicht giebt. Gewiß diese ihre Philosophie hat einen ganz andern Glauben an die Würde der Vernunft, als in den Lehren der heidnischen Philosophie herscht; sie sucht das Große nicht in der räumlichen Ausdehnung, nicht in der zeitlichen Dauer, nicht in der physischen Macht, sondern darin, daß auch im Kleinsten, in der einzelnen Person, ja in der einzelnen Anschauung des geistigen, von Gott erleuchteten Auges die ganze Fülle der Wahrheit und des Guten sich offenbare.

Mit dieser Verherlichung der Person fallen nun aber auch alle die pantheistischen Vorstellungen hinweg, welche die alte Philosophie in verschiedenen Richtungen aufgezogen hatte. Denn zum Wesen des Pantheismus gehört es das Einzelne im Allgemeinen untergehn zu lassen. Die patristische Philosophie hält dagegen durchgehends den Grundsatz aufrecht, daß die weltlichen Dinge nicht als Theile Gottes, nicht in irgend einer Weise als Gott einverleibt betrachtet werden dürften, weil sie veränderlich und mithin unvollkommen sind. Schon Justinus erkannte die Nothwendigkeit dieses Lehrpunktes. Wenn aber der Pantheismus nur aus dem Streben der Vernunft überall Gottes Wirken und das Vollkommene zu erblicken seine Nahrung zieht, so konnte die patristische Philosophie ihn nur dadurch besiegen, daß sie dieses Streben anzuerkennen und besser zu deuten wußte. Denn so wie die einzelne Person, so verherlichte sie auch die ganze Schöpfung.

Dem Satze von der Veränderlichkeit und Unvollkommenheit aller Dinge stellt sie den andern Satz zur Seite, daß auch alle Welt zur Vollkommenheit bestimmt sei; ein Satz, durch welchen erst jene Verherlichung der Person ihre allgemeine Grundlage erhält. Er fließt aus der Überzeugung, daß Gott zum Zwecke der Welt nur das Vollkommene gemacht haben könne und ist also mit allen den Bestrebungen verflochten, welche Gott wegen der Unvollkommenheit der Welt rechtfertigen sollen. Diese durchzuführen ist erst der christlichen Philosophie gelungen, indem sie die Lehre von der Schöpfung der Welt aufstellte.

Wir haben diese als eins der Erzeugnisse zu betrachten, welche am meisten ihre Eigenthümlichkeit bezeichnen. Zunächst mußte sie durchgesetzt werden gegen die dualistischen Lehren, welche in der Zeit, als die christliche Lehre sich verbreitete, sehr allgemein angenommen wurden, hervorgegangen aus dem tiefen Gefühl des Übels und des Bösen in dieser Welt und aus der Hoffnungslosigkeit diese Masse der Gebrechen unserer Natur und unserer Lage je überwinden zu können. Da hatte die christliche Gesinnung nicht allein den groben Dualismus zu überwinden, welcher aus zwei einander entgegengesetzten und durch nichts Höheres verbundenen Grundwesen Gutes und Böses, Sein und Beraubung in dieser Welt ableitete, sondern auch den feineren Dualismus mußte sie besiegen, welcher von der Meinung ausgeht, daß in dieser Welt der Gegensatz nothwendig ist und deswegen eine Beschränkung allen Dingen der Welt ankleben müsse. In dieser Weise standen ihr nicht allein die Lehren der dualistischen Gnostiker, der Manichäer und der materialisti-

schen Dualisten entgegen, sondern auch die Systeme eines Platon, Aristoteles und der Stoiker. Sie überwand diese unvollkommenen Vorstellungsweisen im Glauben an die allmächtige Güte Gottes und an die erhabene Bestimmung und die ihr entsprechende Kraft der Vernunft, welche von göttlichem Geiste sich leiten lassen. Doch haben wir bemerken müssen, daß sie den feinern Dualismus nicht ganz zu bewältigen wußte. Wir sind nicht geneigt die Schwächen der Grundlage zu bemänteln, von welcher die patristische Philosophie ausging. Diese liegen darin, daß man zunächst das persönliche Heil im Auge hatte, alsdann auch das Heil der Kirche, zuletzt aber von dem praktischen Bestreben diese zu begründen vollauf beschäftigt, nur in einem fernen Hintergrunde, nur in einer dunkeln Vorstellung das Heil der ganzen Welt erblickte, ohne es mit wissenschaftlicher Deutlichkeit sich darstellen zu können. Man erkannte wohl, daß der Einzelne sein Heil nur aus dem Heile der Kirche, der Gesammtheit, welche man praktisch betrieb, zu schöpfen vermöchte; aber wie diese Gesammtheit mit dem Heile einer noch größern Gesammtheit zusammenhinge, das ließ der dualistische Gegensatz zwischen Kirche und Welt nicht völlig zur Klarheit kommen. Hierauf wirkte es nothwendig hin, daß die patristische Philosophie zu wenig auf die Untersuchung der weltlichen Dinge einging und deswegen beständig gestört werden mußte durch die alterthümliche Denkweise und durch die Begriffe der Griechischen Philosophie, welche die Verschiedenheit der Gattungen, Arten und Individuen und die Nothwendigkeit der Gradunterschiede unter ihnen vorspiegelten und daraus die Unmöglichkeit einer Vollendung

der Dinge in einem jeden Einzelnen ableiten wollten. So verband sich die kirchliche Einseitigkeit mit alten Vorurtheilen oder mit halbentwickelten Begriffen der Philosophie, um im Einzelnen Zweifel gegen Grundsätze anzuregen, welche im Allgemeinen anerkannt werden mußten. Unstreitig hätten die allgemeinsten Begriffe, welche man zur Beurtheilung aller Dinge gebraucht, im christlichen Sinne eine Umbildung erfahren müssen, wenn die Schöpfungslehre mit Ausschließung alles Dualismus folgerichtig hätte durchgeführt werden sollen. Auf diese Nothwendigkeit deutet es hin, daß man die alten Aristotelischen Kategorien nicht zureichend fand nicht allein zur Erkenntniß Gottes, sondern auch nur zur Erkenntniß der vernünftigen Seele; aber um das Geforderte zu leisten, wäre es nicht allein nothwendig gewesen diese Kategorien zu beseitigen, sondern auch sie umzubilden oder andere an ihre Stelle zu setzen.

Es war jedoch nicht der Dualismus allein, gegen welchen die Schöpfungslehre durchgeführt werden mußte, sondern auch die Emanationslehre stand ihr entgegen. Ihr Streit mit dieser ist zum Theil eine Fortsetzung ihres Streites mit dem feinern Dualismus, inwiefern die Emanationslehre darauf ausgeht durch Annahme einer gradweise absteigenden Vollkommenheit der Ausflüsse die Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu erklären, aber auch als eine nothwendige und unüberwindliche zu setzen. Außerdem aber kamen dabei auch noch andere Grundsätze zur Sprache. Die Emanationslehre hängt mit der Ansicht des Heidenthums zusammen, daß die irdischen und menschlichen Dinge, in einem weiten Abstande vom höch-

sten Grunde, keine unmittelbare Gemeinschaft mit ihm haben können. Dieser Ansicht mußte die christliche Lehre die Würde und die Bestimmung der Vernunft entgegensetzen, welche nach der Vollkommenheit sich sehnt und zur Vollkommenheit sich berufen fühlt. Nur allmälig jedoch konnte dieser Streit zu vollem Bewußtsein sich entwickeln. Auch im Christenthum suchte sich anfangs der Gedanke an einen Mittler, welcher nicht der höchste Gott sei, geltend zu machen, wie beim Tertullianus und in allen Formen der Subordinationslehre; auch im Christenthum wollte man anfangs einen nothwendigen Abstand zwischen Gott und seinen Geschöpfen behaupten, welcher die endliche Vollendung der Schöpfung nicht zulasse, wie namentlich Origenes lehrte. Als aber die Trinitätslehre durchdrang, mußten diese Meinungen der Überzeugung Platz machen, daß zwar der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nie aufhören werde, daß aber doch nichts Trennendes zwischen beiden sich finde, nichts, was das vernünftige Geschöpf verhindern könnte, ganz die Vollkommenheit seines Schöpfers in Einsicht und Tugend sich anzueignen. Hiermit mußte auch das Vorurtheil der Emanationslehre verschwinden, als wäre die Schranke eines jeden bedingten Wesens ihm von Natur gesetzt, vielmehr die praktische Richtung der christlichen Lehrer konnte nicht anders als die Freiheit der Vernunft dagegen geltend machen, welche eine jede von Natur gegebene Schranke verschmäht und das Natürliche zwar anerkennt, aber nur als Grundlage und Gegenstand des Handelns. Dieser Gesichtspunkt war dem praktischen Bestreben der Kirche zu tief eingeprägt, als daß er nicht immer hätte anerkannt werden sollen.

Doch die Beschränktheit der Kirchenväter in Beziehung auf alle weltliche Untersuchungen ließ eine gleichmäßige Durchführung desselben nicht zu und es ergaben sich daher nur verschiedene Richtungen im Bestreben ihn geltend zu machen. Auf der einen Seite war man geneigt die Nothwendigkeit anzuerkennen, daß ein jedes vernünftige Wesen anfangs unvollkommen sein müsse, um erst im Verlaufe seines Lebens alles sich anzueignen, was in sein natürliches Vermögen von Gott gelegt worden, und also das Leben der Vernunft als eine natürlich fortschreitende Entwicklung von ihrer ersten Unmündigkeit bis zu ihrer vollendeten Freiheit in Gott sich zu denken, wie diese Lehrweise besonders beim Tertullianus und Gregorius von Nyssa sich geltend machte. Auf der andern Seite aber ließ man auch von der Neigung sich leiten über die Unvollkommenheiten der Vernunft in dieser Welt Gott zu rechtfertigen und anzunehmen, daß nur der böse Wille der vernünftigen Wesen das Verderben herbeigeführt und uns in die unglückliche Stellung zur Welt versetzt habe, in welcher wir uns gegenwärtig finden. Von dieser Voraussetzung ausgehend glaubte man nun die Annahme rechtfertigen zu können, daß die ursprünglich uns verliehenen Kräfte nicht ausreichten, uns zur Einigkeit mit uns und der übrigen Welt zurückzuführen, eine Ansicht der Dinge, in welcher die sehr verschiedenartigen Lehren des Origenes, Methodius und Augustinus sich begegnen. Zwischen diesen beiden Richtungen in der Betrachtung des vernünftigen Lebens hat keine genügende Ausgleichung gefunden werden können, und dies ist als ein Hauptgrund anzusehn, warum die Lehren der Kirchenväter über das

Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit in der Welt zu keinem entscheidenden Ergebnisse geführt werden konnten.

Außer diesem Punkte war aber noch ein anderer Grundsatz der Emanationslehre zu beseitigen. Indem diese das Verhältniß Gottes zu seinen Ausflüssen als ein natürliches setzt, ergiebt sich ihr, daß Gott ohne seine Ausflüsse, also ohne die Welt gar nicht gedacht werden könne, und es wird daraus alsdann die Ewigkeit der Welt, wenigstens der übersinnlichen Welt gefolgert. Ganz anders die christliche Philosophie. Wenn diese in der sinnlichen Welt die volle Offenbarung Gottes anerkennt, so bedarf sie keiner übersinnlichen Welt, welche außer der sinnlichen und von dieser ihrem Sein nach verschieden wäre; sie kann am wenigsten der Meinung beistimmen, daß die sinnliche Welt erst aus dem Abfall der übersinnlichen entstanden sei, da ihr vielmehr die Welt, in welcher wir leben, als ein vollkommenes Werk der göttlichen Liebe erscheint. Gehen wir auf die tiefsten Beweggründe zurück, welche sie in dieser Annahme leiten, so werden wir diese darin zu erkennen haben, daß sie vom weltlichen Standpunkte ausgehend in diesem die Mittel sucht ihre Sehnsucht nach dem Göttlichen zu befriedigen. Indem sie sich hierin unter der Leitung der göttlichen Vorsehung erblickt und der Erziehung Gottes in ihren Schicksalen und in allen Offenbarungen Gottes vertraut, muß sie auch einen Anfang aller dieser Entwicklungen des weltlichen Lebens anerkennen und zwar vom weltlichen Standpunkte ausgehend auch zugeben, daß sie Gott ohne die Welt nicht zu denken vermöge, wird aber dadurch keineswegs sich verleiten lassen

auf die Ewigkeit der Welt zu schließen; denn sie erblickt Gott über der Welt und setzt ein überschwengliches Wesen, einen Grund, welcher als unabhängig von allem Begründeten gedacht werden müsse. Hierbei verfährt die Lehre der Kirchenväter jedoch nicht vollkommen gleichmäßig, weil sie nicht von einem deutlichen Bewußtsein der Gründe ihres Verfahrens geleitet wird. Der weltliche Standpunkt bot, wenn man auf den göttlichen Grund von ihm aus, zurückgehen wollte, zwei Analogien für die Entstehung des Gewordenen dar, eine natürliche und eine sittliche; daß die Kirchenväter für die letztere sich entschieden und also den Willen Gottes als Grund der Welt ansahen, ergab sich fast nothwendig aus ihrem Streite gegen die Emanationslehre, welche die erste Analogie ergriffen hatte; doch lag es keinesweges in ihrem Begriffe von Gott, welcher vielmehr dahin geführt haben würde, daß keine von diesen Analogien das überschwengliche Wesen Gottes erreichen könne. Daher konnte auch dieser Lehrpunkt niemals vollkommen folgerichtig durchgeführt werden, vielmehr sträubten sich alle die Ansichten dagegen, welche noch in irgend einem Sinne die Ewigkeit der Welt behaupten zu dürfen glaubten, wie denn unsere Geschichte gezeigt hat, daß die Lehre von der Ewigkeit der übersinnlichen Welt, wie Origenes sie vorgetragen hatte, noch in den letzten Zeiten der patristischen Philosophie keinesweges völlig verschwunden war. Diese Vorstellung der übersinnlichen Welt jedoch, sofern sie als abgelöst von der sinnlichen Welt gedacht wird, bildet zuletzt in der patristischen Philosophie nur eine Voraussetzung, welche auf ihre wissenschaftlichen Begriffe keinen wesentlichen Einfluß ausübt,

und man darf daher sagen, daß die Macht der Emanationslehre auch in dieser Beziehung von der Entwicklung der patristischen Philosophie gebrochen worden war.

Sie würde aber völlig gebrochen worden sein, wenn die Trinitätslehre, auf welche die Lehre von der Schöpfung führte, mit einem klaren Bewußtsein ihrer Bestrebungen sich entwickelt hätte. Ihr Bestreben geht darauf aus in Gott einerseits das Unbedingte der Wahrheit ohne alles Verhältniß, andererseits das Bedingende zu erkennen, welches aller Wahrheit der weltlichen Dinge zum Grunde liegt und daher nur im Verhältniß zur Welt gedacht werden kann. Wäre nun diese doppelte Seite des Begriffs Gottes mit wissenschaftlicher Sicherheit aufgefaßt worden, so würde sich daraus ergeben haben, daß die übersinnliche Welt nichts anderes sei als die Welt, sofern der göttliche Grund in ihr ist, sofern das göttliche Wort die Dinge in ihr schafft und der heilige Geist sie vollendet. Mit großer Entschiedenheit wurde es nun allerdings festgehalten, daß wir Gottes Begriff nicht abhängig zu machen hätten von dem Sein der weltlichen Dinge, daß Gott vielmehr ein Sein für sich, ein Bewußtsein seiner selbst zukäme und daß wir von diesem zu unterscheiden hätten sein Sein für andere Dinge, seine Verhältnisse zur Welt oder sein Sein als Schöpfer und als heiligender Geist, daß wir endlich auch diesen seinen Verhältnissen zur Welt eine volle Wahrheit und die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit beizulegen hätten, ohne das Sein und die Wirksamkeit Gottes zu beschränken und seine Einheit aufzuheben. Aber wie hoch auch diese Ergebnisse anzuschlagen sind, so entwickelten sie sich doch ohne ein

wissenschaftliches Bewußtsein davon, daß man in ihnen von dem Standpunkte weltlicher Forschung ausging und nur das verzeichnete, was als Bedingung des religiösen Lebens und der ihm entsprechenden und auf ihm gebauten Wissenschaft anerkannt werden müßte. Man verlor dies aus den Augen, indem man der theologischen Richtung folgend aus dem Begriffe Gottes die drei Momente der Trinität sich abzuleiten suchte, dabei aber Begriffe anzuwenden genöthigt war, welche doch nur aus der *alten* Philosophie und ihrer weltlichen Forschung sich ergeben hatten. Je mehr nun diese Begriffe in Anwendung auf die Trinität festgestellt wurden zum Behuf einer gleichmäßig anerkannten kirchlichen Formel, um so weniger war man im Stande dabei die eigentlichen Beweggründe der Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und heiligem Geist mit wissenschaftlicher Sicherheit sich im Bewußtsein zu erhalten. Die Lehre von der Trinität nahm nun das geheimnißvolle Dunkel an, in welchem man die Erzeugnisse seines eigenen Nachdenkens zu erblicken pflegt, wenn man der Beweggründe, welche zu ihnen geführt haben, sich nicht mehr bewußt ist. So wenig wir das Dunkel leugnen mögen, welches von Natur über den Offenbarungen und selbst über dem Begriffe Gottes schwebt, so können wir doch in jenem Dunkel nur etwas künstlich Gemachtes erblicken, welches daraus hervorging, daß man Begriffe anschaulicher Art und von Verhältnissen der Welt hergenommen mit dem Begriffe Gottes vermischte. Wir haben gesehn, wie hieraus sich ergab, daß man die Eigenthümlichkeiten der drei Hypostasen über die vollkommene Gleichheit alles Göttlichen fast aus dem Gesichte verlor

und in unfruchtbaren Analogien das Geheimniß der Trinität sich begreiflich zu machen suchte. Alles dies konnte nur auf der einen Seite der todten Formel, auf der andern Seite dem Mysticismus in die Hände arbeiten.

In der Lehre von der Trinität lag nun auch die Lehre von der Göttlichkeit und der Allmacht des heiligen Geistes, welche mit der Freiheit der vernünftigen Wesen zu vereinigen war. Was wir jedoch der patristischen Philosophie in dieser Beziehung verdanken, erstreckt sich nicht viel weiter als auf die deutlichere Entwicklung der Fragen, welche hierbei in Untersuchung kommen. Auf der einen Seite erkannte man wohl die Nothwendigkeit alles Gute in der Welt Gott zuzueignen, auf der andern Seite verleugnete man sich auch nicht, daß alles wahrhaft Gute in der Welt nur darin bestehen könne, daß die vernünftigen Wesen es in ihrem eigenen freien Willen, durch ihre eigene That sich selbst aneignen. Diese sich scheinbar widersprechenden Sätze wußte man auch wohl einigermaßen zu vereinigen, indem man einsah, daß der heilige Geist Gottes in seinen Geschöpfen wirke und diese dagegen um so freier werden, je mehr sie zu Werkzeugen Gottes sich machen; aber je weniger man geneigt war die weltlichen Gegensätze zwischen Natur und Vernunft, zwischen Gutem und Bösem, zwischen kirchlichem und weltlichem Leben durch eine in das Einzelne eindringende Untersuchung sich aufzuhellen, um so mehr Dunkelheiten mußten auch über diesen ganzen Gegenstand zurückbleiben. Zwar wurde von Augustinus, wie von den frühern Kirchenlehrern, zugestanden, daß den vernünftigen Geschöpfen ihre Vollkommenheit in der Schöpfung nicht so verliehen werden könne,

daß nichts von ihnen hinzuzusetzen wäre; durch ihre freie Wahl sollten sie übergehn aus der niedern Gerechtigkeit in die höhere; aber dies erschien ihm bei den Engeln wenigstens wie ein Entschluß, nicht wie eine allmälige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und er konnte in ähnlicher Weise auch bei den Menschen annehmen, daß die Entwicklung durch das sinnliche Begehren hindurch nicht in ihrem Wesen als Geschöpfe, sondern in ihrem Sündenfall gegründet sei. Die Vorstellungen von der Vollkommenheit des Menschen im *Paradise* schienen zu der Ansicht zu führen, daß es für die vernünftigen Geschöpfe auch ein Gutes von Natur und nicht allein durch die Entwicklung ihres Willens gebe, und damit stimmte auch die Meinung überein, welche das Gute im Schönen und selbst in der strafenden Gerechtigkeit fand. Wer diesen Gedanken nachgab, dem konnte es nicht schwer halten auch eine Gnadenwirkung Gottes anzunehmen, gegen welche das vernünftige Geschöpf nur leidend sich verhalte; sollte doch auch das Gute als dem Sein gleich gedacht werden. Offenbar weisen alle diese Vorstellungen darauf hin, daß Augustinus den Begriff des Guten viel zu unbestimmt aufgefaßt hatte und diese unbestimmte Auffassungsweise theilt er mit allen Kirchenvätern mehr oder weniger, welche den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nur wie den Gegensatz zwischen Sein und Nicht-Sein fassen wollten. Freilich haben wir gesehn, daß er durch die Einzelheiten seiner Untersuchung über diesen vagen Begriff hinausgetrieben wurde; sonst hätte er nicht allem, was der Kirche nicht angehört, das sittlich Gute absprechen können; aber eben dieser schroffe Gegensatz

welchen er zwischen dem kirchlichen und dem weltlichen Leben setzte, jenem allein das Gute, diesem nur das Böse zuschreibend, muß uns beweisen, daß die Forschungen, welche er betrieb, auf eine tiefere Grundlage hinweisen, welche er nicht aufzudecken vermochte. Dieses sein Unvermögen ist jedoch nicht ein persönliches; es liegt in der Natur der patristischen Philosophie, welche nur die Zwecke der Kirche betreibend auch nur in diesen das Gute zu erkennen, was aber in die Zwecke der Kirche von außen eingreift, nur äußerlich zu würdigen vermag. Daher mußte jener schroffe Gegensatz des Augustinus siegreich sich verbreiten und es war eine nothwendige Folge desselben, daß die Gnadenwirkungen Gottes und das Gute, welches sie bewirken, nicht in ihrem ganzen Zusammenhange erkannt wurden, sondern nur in dem Theile, in welchem sie am glänzendsten sich erweisen, in der Erbauung und Leitung der Kirche. So aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen mußten sie denn auch als etwas Wunderbares, ja Willkürliches erscheinen und die entgegengesetzten Ansichten, welche den Zusammenhang der Erlösung mit der Schöpfung, der Gnade mit der Natur vertraten, mußten zurückgeschoben werden um der Meinung Platz zu machen, daß der heilige Geist nicht das Wesen der Geschöpfe zur Entwicklung und Vollendung führe, sondern erhöhe und über seine natürlichen Grenzen erweitere. Mit solchen Gnadenerweisungen Gottes ließ sich die Freiheit der Vernunft nicht vereinigen. Die stetige Folge der Lebensentwicklungen wird dadurch unterbrochen und die Verleihung der Gnade erscheint nun als ein neuer Anfang, als eine neue Schöpfung, welche durch das frü-

here Leben nicht bedingt sein kann, weil dieses nichts Gutes, also auch keinen Anknüpfungspunkt für das Gute enthält. Sonderbar, um die Macht Gottes zu erhöhen hält man sich für berechtigt die Wirksamkeit der Vernunft herabzusetzen, da doch in dieser allein seine Macht in wahrhaft göttlicher Fülle sich erweisen soll.

So stoßen wir überall in der patristischen Philosophie auf ungenügende, sogar auf verwirrende Auskunftsmittel, wenn es darauf ankommt das Weltliche in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Ihr Blick ist vor *allen Dingen* auf das Ziel gerichtet; sie vernachlässigt darüber die Mittel zu würdigen. Sie sieht in diesen selbst mehr das Ziel, Gottes Gegenwart, seine Kraft und seine Gnade, als die eigene, freie Thätigkeit der Geschöpfe. Eben deswegen ist es den Philosophen dieser Zeit nicht möglich gewesen eine Wissenschaft in scharf begrenzten und von einander abgesonderten Gliedern darzustellen. Denn die göttliche Macht und Gnade ist überall eins; ihre unbedingte Fülle, wo wir sie erblicken sollten, da würde sich uns ein Wunder, ein Gegenstand des Staunens, aber nicht der Wissenschaft eröffnen, da würden wir uns aus dem Zusammenhange der Mittel entrückt sehen. Die Vorsehung Gottes gebraucht aber ihre Mittel, nicht für sich, sondern für uns, und unsere Vernunft selbst ist ihr Werkzeug. Daher sollen wir sie als solches gebrauchen und durch sie in der Wissenschaft die Ordnungen Gottes erkennen lernen, wie sie in Dingen unterschiedener Art die Fülle der Wahrheit uns zu enthüllen bestimmt sind.

Ist es uns erlaubt einen Blick in die Fügungen Gottes zu werfen, so können wir es nur für eine Gnade der

Vorsehung achten, daß es zu keinem abgeschlossenen Systeme in dieser Entwicklung der patristischen Philosophie kam. Denn ein solches System einseitig, wie es doch hätte ausfallen müssen, es würde noch mit einer ganz andern Gewalt über die Gemüther der Menschen geherscht haben, als andere Systeme der Philosophie; es würde mit dem Ansehn einer geheiligten Lehre bekleidet gewesen sein und dadurch unstreitig auf sehr lange Zeit eine jede selbstständige Forschung zum Schweigen gebracht haben; wäre es aber zuletzt dennoch von der Gewalt der Zeit überwältigt worden, so würden dadurch alle Ergebnisse der kirchlichen Lehre erschüttert worden sein. Dagegen genügte es für die Gründung der Kirche eine Summe von Glaubenslehren entwickelt zu haben, welche den Charakter des Christenthums in seinem Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum zu bezeichnen geeignet war, und für die Philosophie künftiger Zeiten war es besser, daß sie anfangs durch solche einzelne Lehren und Gedanken zum Forschen über ihren Zusammenhang angeregt, als durch das übermächtige Ansehn eines Systems zu einem voreiligen Vertrauen hingerissen wurde, nachher aber, als der Zweifel gegen einzelne Kirchenlehren erwachte, sich doch nicht genöthigt sah, alles Positive zu verwerfen, was die Wissenschaft der ersten christlichen Jahrhunderte gebracht hatte. Was wir so als wünschenswerth und als Fügung der Vorsehung ansehn müssen, das wurde aber auch durch die Mischung der Elemente, welche in der Bildung der Kirchenväter lagen, auf natürlichem Wege vollbracht.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterich'schen Universitäts-Buchdruckerei.


Digitized by Google